

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra rusistiky a lingvodidaktiky

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Evangelické motivy v románu F. M. Dostojevského „Bratři Karamazovi“

Evangelical Themes in F. M. Dostoevsky's Novel 'The Brothers

Karamazov'

Jan Berka

Vedoucí práce: Mgr. Elena Vasilyeva, CSc.
Studijní program: Specializace v pedagogice, bakalářský
Studijní obor: Český jazyk se zaměřením na vzdělávání -
Ruský jazyk se zaměřením na vzdělávání

Odevzdáním této bakalářské práce na téma *Evangelické motivy v románu F. M. Dostojevského „Bratři Karamazovi“* potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Příbrami dne 17. 4. 2022

Rád bych tímto poděkoval Mgr. Eleně Vasilyevě, CSc. za čas, který obětovala revizím mé práce, za ochotu a za odborné vedení a za cenné připomínky a rady, díky kterým jsem svou práci mohl dovést do zdárného konce.

ABSTRAKT

Tématem bakalářské práce jsou evangelické motivy v rámci románu F. M. Dostojevského Bratři Karamazovi. Teoretická část práce bude věnována analýze duchovních proudů, které ovlivňovaly politický, společenský i kulturní vývoj v Rusku 19. století. Následovat bude průzkum vztahu Dostojevského ke křesťanství a pravoslavné církvi. V praktické části bude analyzován vliv evangelií na formální i myšlenkovou stránku díla a zkoumáno jakým způsobem a do jaké míry se tento vliv v díle projevil. Důraz zde bude kladen na popis užití použitých motivů biblických podobenství (zejména pak Podobenství o rozsévači).

KLÍČOVÁ SLOVA

19. století, Dostojevskij, křesťanství, pravoslaví, evangelium

ABSTRACT

Evangelical motives within F. M. Dostoevsky's novel *The Brothers Karamazov* are the topic of the bachelor thesis. The theoretical part will be dedicated to analysis of spiritual streams, which have influenced political, social and cultural development in Russia in the 19th century. Then a research of relationship of Dostoevsky to Christianity and Orthodox Church will follow. In the practical part, the influence of gospel on formal and ideological aspect of the novel will be analyzed and the form and rate of the influence, which occurred in the novel, will be examined. The main emphasis will be put on a description of usage of the used motives of biblical parables (particularly *The Parable of the Sower*).

KEYWORDS

19th century, Dostoevsky, Christianity, Orthodox Christianity, gospel

Obsah

Úvod	7
1 Duchovní proudy působící v Rusku v 19. století.....	8
1.1 Západnictví	8
1.2 Slavjanofilství	10
1.3 Nihilismus	11
1.4 Socialismus	12
2 Biblická evangelia	14
2.1 Podobenství.....	15
2.1.1 Podobenství o rozsévači	16
2.1.2 Podobenství o pšeničném zrně	17
2.1.3 Podobenství o marnotratném synu	18
3 Starectví.....	19
4 Dostojevského pojetí křesťanství	21
4.1 Význam náboženství v životě Dostojevského	21
4.2 Dostojevského teodicea	24
4.3 Utrpení	25
4.4 Teologický význam Dostojevského myšlení a tvorby	26
5 Geneze románu Bratři Karamazovi	28
6 Analýza románu ve vztahu k evangeliím	31
6.1 Odraz evangelických prvků v kompozici díla	31
6.1.1 Číselná symbolika	31
6.1.2 Motto díla	35
6.1.3 Evangelium podle Aljoši Karamazova	35
6.2 Evangelická podobenství v motivické struktuře románu.....	37

6.2.1	Podobenství o rozsévači a jeho funkce.....	38
6.2.2	Podobenství o pšeničném zrně a jeho funkce.....	40
6.2.3	Podobenství o marnotratném synu a jeho funkce.....	42
6.3	Evangelické motivy ve vlastnostech a životě jednotlivých postav románu.....	43
6.3.1	Aljoša Karamazov	44
6.3.2	Dmitrij Fjodorovič Karamazov	46
6.3.3	Fjodor Pavlovič Karamazov	47
6.3.4	Starec Zosima	48
6.4	Velký inkvizitor a jeho významy	49
	Závěr.....	52
	Резюме	54
	Resumé	55
	Seznam použitých informačních zdrojů.	56

Úvod

Tato práce, která je zasvěcena tématu evangelických motivů v románu Fjodora Michajloviče Dostojevského *Bratři Karamazovi*, je zaměřena zejména na spirituální náboj díla. Dostojevský je považován za jednoho z nejvýznamnějších náboženských myslitelů a filozofů 19. století. S akcentem na tuto informaci vystihujeme v úvodní části této práce také Dostojevského postoje vzhledem k pravoslaví a víře.

Dále v prvních kapitolách této práce shrneme existenci jednotlivých duchovních proudů, které hrály vážnou roli v sociálně-filozofickém rozvoji ruské společnosti v 19. století. Nastíněna budou také evangelia pro účely následujícího rozboru evangelického náboje díla, přičemž na ně bude hleděno zejména z pohledu genologického. Zde pak zohledníme také několik podobností (zejména o rozsěvači). Pro lepší pochopení funkce postavy starce Zosimy bude nastíněna podstata institutu starectví.

Bratři Karamazovi, vrcholné autorovo dílo, vypovídají o soupeření teismu s ateismem. Pochyby o Boží existenci či neexistenci jsou znatelné v mnohých aspektech tohoto výtvoru. V praktické části této práce se pokusíme co nejkomplexněji zanalyzovat projevy a významy tohoto souboje v rámci románu jako celku, ale zejména také ve vztahu k jednotlivým postavám. Nejdůležitější postavy románu, jejich charaktery a životy se také pokusíme zanalyzovat z pohledu figur a událostí popsaných v evangeliích. Neopomeneme ani vývoj, kterým si postavy vzhledem k vlivům evangelií prošly.

Analýza bude zasvěcena také dosahu evangelických prvků do kompoziční výstavby díla, přičemž bude akcentováno zejména propojení motivů románu s číselnou symbolikou vyskytující se v románu.

Zvláštní důraz bude kladen na projevy reálných, ale i fiktivních evangelií a evangeliím podobných výtvorů. Z toho důvodu důkladně budeme rozmýšlet o Velkém Inkvizitorovi. Kromě tohoto se ovšem dotkneme i číselné symboliky, se kterou se lze setkat v novozákonních textech a kterou lze odhalit také ve struktuře Dostojevského vrcholného výtvoru.

1 Duchovní proudy působící v Rusku v 19. století

Devatenácté století (a zejména pak jeho druhá polovina) znamenalo pro sociálně-kulturní rozvoj Ruského impéria velice dynamické období. Různá duchovní a filozofická hnutí a „ismy“ se utvářely již v prvních dekádách 19. století. Na své vážnosti ovšem nabývaly teprve s časem. Přelomovým momentem bylo zejména zrušení nevolnictví v roce 1861. Nyní osvobozená většina obyvatelstva (tj. dřívější nevolníci), původně pevně svázaná s půdou a jejími vlastníky, rozvířila další vývoj společnosti. S urbanizací spojenou s bývalými nevolníky, kteří nemajetní odcházeli ve vidině lepšího života za prací do měst, vznikají nové společenské vrstvy – zejména se formuje proletariát.¹

Ruská společnost tou dobou (tj. v druhé polovině 19. stol., v období Dostojevského velmi plodného období) byla (a bezesporu stále nemalou měrou je) vysoce religiózně založena. Nelze se tedy divit, že se náboženský aspekt lidského života promítal i do ideových konstrukcí duchovně-filozofických proudů, které v Rusku působily. Svět dostává tehdy svou vědeckou definovanost a jevy, které byly ve dřívějších staletích dřívějších považovány za projev Boží moci, získaly díky vědeckému poznání jednoduché a ospravedlnitelné vysvětlení. Nelze se tedy divit, že se čím dál více (zvláště mezi vzdělanou populací) šířily disputace a spory o existenci či neexistenci Boha. Samotné duchovní proudy soupeřící svým způsobem s vlivem pravoslaví se těmto otázkám také věnovaly a snažily se na ně svou vlastní cestou odpovědět.

V následujících podkapitolách se některým z těchto duchovních proudů, z nichž se některé odrazily i v románu, o kterém zde pojednáváme, pro lepší pochopení filozofického stavu v Rusku v 19. stol. blíže věnujeme, a to zejména s akcentem na základní nábožensko-filozofickou otázku: Existuje Bůh, či nikoliv?

1.1 Západnictví

Západnictví se jako společensko-politický proud zformovalo v první polovině 19. století. Západníci zřetelně vnímali zaostalost Ruského impéria oproti ostatním evropským, zejména pak západním státům. Všeobecné prosperity tak chtěli dosáhnout tím, že se Rusko začne rozvíjet po vzoru právě těchto vyspělých zemí.²

¹ srov. Švankmajer, 1996, s. 272-303

² srov. Степин, 2010a, s. 40

Prvním, kdo ideu o jakési „antitezi Ruska a Západu“ zformuloval, byl filozof P. J. Čaadajev. K němu se pak postupně přidávali další myslitelé a začala vznikat i různá seskupení, jako např. skupina N. V. Stankeviče, která ve svých řadách měla taková zvučná jména a významné osobnosti jakými byli Bělinský, Gercen, Bakunin atd. A právě článek „*Россия до Петра Великого*“³ již zmíněného Bělinského se stala ve 40. letech 19. století manifestem celého hnutí.⁴

Jak podotýká T. G. Masaryk, nejhlavnější rozdíl mezi západnictvím a slavjanofilstvím (o něm více níže) tkví v jejich stanovisku „v otázkách nábožensko-církevních a metafyzických“⁵. Západníci tak po vzoru Hegelova racionalismu odmítají institucionalizované pravoslaví (zatímco Slavjanofilové se v těchto otázkách přiklánějí k Němci Schellingovi).⁶

Západníci ovšem církve nezavrhují úplně. Vadí jim blízké propojení státu s ní. Církev by měla dle jejich mínění být nezávislá na státu, stejně tak jako stát na ní. Těsné spojení obou těchto „institucí“ bylo vnímáno jako feudální přežitek (což tímto způsobem vnímali již osvícenští myslitelé – osvícenské ideje, jak ostatně dokládá i Masaryk, nebyly západnictví nijak vzdálené).⁷

Přístup západníků k náboženství měl zároveň především spíše pragmatický charakter. Už Čaadajev hovořil o tom, že víra v Boha má integrující funkci, a proto by měly být smazány rozdíly mezi západní a východní, tj. katolickou a pravoslavnou církví, a své místo na světě by měla mít pouze jediná církev – jednotná celoevropská církev přístupná všem křesťanům.⁸

Filozof N. O. Losskij ve své publikaci *История русской философии* hovoří trochu blíže o vztahu jednotlivých představitelů tohoto směru k náboženství a samotnému Bohu. Kromě Čaadajeva, Stankeviče, či Gercena autor zmiňuje i Bělinského, na jehož příkladu dokládá (s pomocí jeho korespondence) Bělinského ateismus, až anticipaci k ideji Boha. Podobně tomu je třeba i u zmiňovaného Gercena, kde Losskij tvrdí:

³ Степин, 2010a, s. 40

⁴ srov. tamtéž, s. 40

⁵ Masaryk, 1995, s. 248

⁶ srov. tamtéž, s. 249

⁷ srov. tamtéž, s. 252

⁸ srov. Богданов, 2008, s. 165

„Однако на самом деле у Герцена можно обнаружить лишь отрицательное отношение к религии, к идее личного Бога и личного бессмертия.“⁹

1.2 Slavjanofilství

Slavjanofilské hnutí se, jak již název napovídá, orientovalo zejména na svébytnost Ruska. Jeho charakteristické rysy, které jej mnohdy výrazně odlišovaly od ostatních evropských států, považovali slavjanofilové za jeho přirozenou součást, jež je třeba zachovat. Jako takové se tak slavjanofilské hnutí stalo protipólem západnictví a obě strany spolu po několik desetiletí vedly polemiky a spory.¹⁰

Slavjanofilství, mající velice blízko k romantismu, mělo za cíl uchovávat typicky ruské hodnoty. Jednou z nich byla i forma státního řízení, která v Rusku fungovala tehdy již několik století – samoděržaví. Co je z historického hlediska stále a fungující, nemělo by být nahrazováno – tak uvažovali slavjanofilští myslitelé jako např. I. V. Kirejevskij, A. S. Chomjakov a další. Proto bylo nemyslitelné, že by mohlo být samoděržaví zaměněno za jinou formu vlády západního typu. Stejně tak mělo v očích slavjanofilů svou неотřесitelnou vážnost i pravoslaví.¹¹

Právě pravoslaví bylo hlavním tématem slavjanofilů. *„Главной темой (...) являлась идея Бога – трансцендентального абсолюта, меры всех вещей, некоего идеала, в стремлении к которому человек выступает на путь осознанного совершенствования.“¹²* Chomjakov ve spojitosti s pravoslavím, jako základním hodnotovým konstruktem fungujícím v tehdejší ruské společnosti, hovoří také o ideji tzv. *duševního společenství*¹³, která v sobě obsahuje *„...понятие духовного согласия, любви и свободы, вечной и благодатной жизни.“¹⁴*

Východní církev, vzniklá rozštěpením původní církve do dvou center – Říma a Byzance – přinesla křesťanství do ruského kulturního prostoru v situaci, kdy zde oproti římské říši existovala vzdělanost jen velmi malého rozsahu. K hlavnímu šíření vzdělanost (zvláště díky rozvoji klášterních center) dochází až po přijetí pravoslaví. I proto se zde křesťanství zachovalo čistější. Pravoslaví ovšem nebylo slavjanofily

⁹ Лосский, 1991, s. 63

¹⁰ сгов. Степин и коллектив, 2010б, s. 564-565

¹¹ сгов. тамtéж, s. 564-565

¹² Липич, 2008, s. 152

¹³ V originále se jedná o termín *соборность*. (сгов. Липич, 2008, s. 152)

¹⁴ Липич, 2008, s. 152

vnímáno jako něco absolutně dokonalého. Kirejevskij připouštěl i ten fakt, že „v novější době zachovává čisté křesťanství vlastně jen lid, mužik...“¹⁵.

Podle nich nedokázalo plně rozvinout svůj potenciál, ukázat všechny své přednosti. Nespokojení byli ovšem slavjanofilové také s oficiální církví. Zejména jim vadila subordinace pravoslavné církve státu, či fakt, že církev nevyužívala v plné šíři svá duchovní „bohatství“. Díky těm by mohla ještě intenzivněji působit na ruského člověka a vést ho směrem k naplnění duchovních ideálů.¹⁶

1.3 Nihilismus

Jistou tradici v ruské společnosti má i další z duchovních proudů, jejichž počátky lze datovat do 19. století. Je jím právě nihilismus, který se v západní filozofii, tak jak ji známe, objevuje ve druhé polovině 19. století (termín samotný ovšem působil jako označení typu církevní hereze již od 12. století). Přišel s ideami filozofů Friedricha Nietzscheho či Arthura Schopenhauera a dalších. *Новая философская энциклопедия* pojem *nihilismus* definuje takto: „*Нигилизм в широком смысле – умонастроение, связанное с установкой на отрицание общепринятых ценностей, идеалов, моральных норм, культуры*“¹⁷.

Jedním z těchto tradičních ideálů, se kterým se nihilismus odmítá smířit je existence Boha jako nejvyšší entity. Sám Nietzsche je z tohoto hlediska znám svým výrokem, že „*Бог je mrtev*“. Nihilismus je pak jakousi cestou člověka k jeho nadvládě na Zemi (Nietzsche zde hovoří dokonce o jakémsi „nadčlověku“), přičemž je na svém místě nahrazen „zastaralý“, příp. již „nefungující“ Bůh. Přihlédneme-li navíc k tomu, že je nihilismus znám také svým „odporem“ k tradičním institucím, dojdeme k faktu, že stejně tak jako nihilismus vylučoval Boha, odmítal také jakoukoliv církev.¹⁸

Ruský nihilismus je velmi specifický. Na rozdíl od zbytku Evropy vykrytalizoval v rozsáhlé (nikoliv ovšem jednotné) hnutí. Do povědomí širších mas se nihilismus dostal zejména díky Turgeněvově románu *Otcové a děti* (1862), kde autor vykreslil svého (anti)hrdinu-nihilistu Jevgenije Bazarova. Kromě Turgeněva se téma nihilismu dotklo i druhých spisovatelů poreformního období, kteří používali archetypy antihrdinů-nihilistů (např. Leskov, Pisemský i Dostojevský), a taktéž filozofů a

¹⁵ Masaryk, 1995, s. 186

¹⁶ srov. Степин и коллектив, 2010б, s. 565

¹⁷ tamtéž, s. 84

¹⁸ srov. tamtéž, s. 84-85

žurnalistů jak krajní levice (např. Pisareva), tak krajní pravice. Určitý vliv nihilismu můžeme sledovat i v řadách stále se formujícího a mnohdy radikalizujícího se proletariátu.¹⁹

1.4 Socialismus

Socialismus v jeho nejširším smyslu můžeme vnímat jako „*soubor určitých sociálně-filozofických a ideově-politických koncepcí, doktrín a směrnic*“²⁰. Jak již sám název termínu napovídá, socialismus cílí na sociální problémy. K těmto problémům se vztahují různé společenské jevy – počínaje nerovnoprávností různých sociálních vrstev, přes nerovnoměrné rozdělení majetku, až k diskriminaci a neexistenci individuální svobody.

Nejpodstatnějším z rysů socialismu je ovšem jeho apozice vůči kapitalismu, jako hlavnímu zdroji sociální nespravedlivosti. Po zrušení nevolnictví totiž v Rusku již nic v zásadě nebránilo rozvoji kapitalistické společnosti, ve které hraje prim kapitál (tj. majetek ať už movitý či nemovitý). Toto bohatství bylo ovšem soustředěno u malého procenta obyvatel. Zbývající většinu pak tato menšina využívala k rozmnožení kapitálu.

Tou většinou se stal formující se proletariát, vzniknuvší z původních nevolníků, který máje pouze určitou svobodu, ovšem většinou nemá kapitál, často přichází do měst za prací. Tu mu poskytuje právě kapitalista. Zde dochází k (z historického hlediska zideologizovanému) procesu vykořisťování.

Z historického pohledu má socialismus mnoho forem – ve starověku o něm přemýšlí Platón, ve středověku se projevuje v Moorově Utopii, a pak se konečně stává všeobecně uznávaným termínem, když s jeho idejemi vystoupí ve třicátých letech 19. století hnutí Angličana Owena a o pár let později i první francouzští socialističtí utopisté. Nakonec socialismus vykrytalizoval až do myšlenek komunismu, jehož základy položili Karl Marx s Friedrichem Engelsem v druhé polovině 19. století.²¹

¹⁹ srov. Степин и коллектив, 2010б, 85

²⁰ srov. tamtéž, s. 606

²¹ srov. tamtéž, s. 607

Právě až s příchodem marxistického komunismu (jehož sjednocujícím prvkem se pak stal ruský bolševismus) se podle *Filosofického slovníku* stává socialismus relativně jednotným.²²

Historie spojená s vývojem světového socialismu nám zřetelně ukazuje, jaký postoj zaujímá socialismus vůči náboženství (zejména křesťanství). Perzekuce šířitelů víry i věřících, konfiskace církevních majetků, likvidace náboženské kultury živé i historické – takovým způsobem se ve státech, které se (často prostřednictvím revoluce) rozhodly budovat společnost v socialistickém duchu, zacházelo s náboženstvími, která v mnohých případech (a v Rusku obzvláště) byla velmi rozšířená.

Bytostná neslučitelnost socialismu s křesťanstvím je ovšem spojená už s charakterem socialismu, jak uvádí Benyovszky s Bruggerem: „*S kř. učením je neslučitelný každý S (socialismus – pozn. autora), který lidskou spol. a bytostné dispozice člověka jednostranně opírá o uspokojování potřeb člověka a o užitek dělby práce a kooperace, a vidí tak ve spol. pouhé ‚zařízení k užítku‘, jež jako takové nemůže lidi mravně spojovat.*“²³

²² srov. Степин и коллектив, 2010б, s. 607

²³ Benyovszky a Brugger, 1994, s. 392

2 Biblická evangelia

V mezích této kapitoly se samozřejmě nelze nijak detailně zabývat takovým rozsáhlým literárním dílem, kterým biblická evangelia bezesporu jsou. Vzhledem k následující analýze určitých jevů v praktické části této práce je však třeba nastínit si tuto problematiku alespoň rámcově (ať už z pohledu křesťanské teologie, či literární genologie).

Словарь русского языка definuje evangelium takto: „*Часть библии, содержащая раннехристианское сочинение о жизни и учении Иисуса Христа и являющаяся основой христианского вероучения.*“²⁴ Podle *Biblického slovníku* navíc toto slovo v řečtině znamená „*radostná zpráva*“²⁵.

Pro potřeby této práce je třeba vzít v potaz také přenesený význam substantiva „evangelium“, které se v tomto případě stává apelatívem. Podle slovníku ruského jazyka, zmiňovaného výše, lze tento pojem vnímat i obecně jako knihu, která obsahuje základní principy a pravidla oblasti, které se týká (tj. např. trestní zákoník je „evangeliem“ policistů).²⁶

Je podstatné rozlišit od sebe různé druhy evangelií. Lze předpokládat, že evangelické prvky užitě Dostojevským ve zkoumaném románu vychází ze čtyř kanonických evangelií (Matoušovo, Markovo, Lukášovo a Janovo). Zvláště z toho důvodu pro budoucí účely nepracujme s apokryfními evangelií, která První nikajský koncil pro jejich „heretické“ nepřijímání Kristova božství z Nového zákona vyloučil. Matoušovo, Markovo a Lukášovo evangelium dále nazýváme synoptickými²⁷. Janovo evangelium je naproti tomu „*nezávislé na synoptické tradici; je projevem prvokřesťanské mystiky.*“²⁸ Mimo to Janovo evangelium vzniklo až někdy okolo roku 100 n. l., zatímco zbylá kanonická evangelia mají svůj počátek v druhé polovině 1. stol.²⁹

Literární památky představované evangelií v minulosti jistě zachytily pozornost také nejednoho literárního vědce. Z hlediska dlouholeté tradice jsou evangelia vnímána jako Kristovy biografie. Tato možnost je samozřejmě na první pohled nabíledni. Stejně

²⁴ Евгеньева, 1985, s. 460

²⁵ Allmen, 1987, s. 64

²⁶ srov. tamtéž, s. 64

²⁷ Dějovou linku jejich obsahu lze zapsat do tří sloupců vedle sebe a porovnávat, přičemž sdílejí podobné rysy (popisují podobné, či dokonce stejné události z Ježíšova života). (srov. Pokorný, 1993, s. 51)

²⁸ Stiebitz, 1967, s. 223

²⁹ srov. tamtéž, s. 223

tak, jako se v např. v biografii A. Einsteina dozvíme o géniově dětství, mládí, vědecké kariéře, nejdůležitějších momentech jeho vědeckého působení, stáří i smrti, je nám předkládán v evangeliích podobným způsobem i život Ježíše Krista.

Celá problematika je ovšem mnohem komplikovanější. Evangelia nelze totiž brát jednoduše jako biografii (v současném slova smyslu). Hlavním z důvodů je ten fakt, že na rozdíl od moderních životopisů významných osob, evangelia téměř nezajímá Ježíš z pohledu jeho lidské povahy, charakteru nebo vzhledu. Důraz je kladen jen na jeho učení, ideu, kterou představoval, a skutky, které jeho hodnotový systém demonstrují na příkladu určitých příhod a událostí z jeho života (i smrti).³⁰

Přestože můžeme vnímat evangelia jako výtvořiny lidové slovesnosti, které se zakládaly na ústním přenosu (patrně jde z literárního hlediska spíše o dílo kolektivního rázu, ačkoliv je historicky přijímáno, že jejich tvůrci jsou sami apoštolové), biografické aspekty jim stále nelze odeprít. V posledních desetiletích tedy dochází opět k příklonu k názoru, že evangelia lze z hlediska žánru označit za biografii. Není ovšem biografie jako biografie. Zde mluvíme spíše o biografii řecko-římského rázu než o takové, jak ji vnímáme dnes. S antickými životopisnými díly mají evangelia mnoho společného: na počátku bývá zmíněn „hrdinův“ původ, rodokmen a rodinné zázemí; pokračuje jeho narození, přičemž je pak dětství téměř vynecháno a rychle se dostáváme k podstatným skutkům „hrdiny“. Antické biografie také velmi často mají obrannou, polemickou, či didaktickou funkci. Zejména poslední zmíněná funkce je pro evangelia zásadní – formou Ježíšových skutků a učení přináší věřícím poučení. Ze současného pohledu jsou tedy z hlediska žánrového evangelia vnímána jako antická (resp. starověká) biografie.³¹

2.1 Podobenství

Nejprve se zamysleme nad tím, co to podobenství vlastně je. Za tímto účelem jsme opět nahlédli do publikace *Словарь русского языка* na heslo *притча*³², přičemž jsme našli následující definici: „*Иносказательный рассказ с нравовучением, басня. Евангельские притчи.*“³³ Jinými slovy je to „přirovnání rozvinuté ve vyprávění“³⁴. Na rozdíl od obecně přijímané rétoriky není možné podobenství vnímat pouze jako

³⁰ srov. Burrige, 2013, s. 5-9

³¹ srov. tamtéž, s. 5-9

³² rusky „podobenství“

³³ Евгеньева, 1987, s. 452

³⁴ Allmen, 1991, s. 192

konstrukt alegorický – v evangeliích bývá jako podobenství označeno i prosté (tj. nevíceznačné) přirovnání. Podobenství v alegorickém (resp. užším slova smyslu) pak „přirovnává dvě skutečnosti nebo události z různých oblastí, aby vysvětlilo skutečnost neznámou pomocí skutečnosti známé“³⁵. Podobenství lze tedy vnímat jako žánrový prostředek, jehož cílem bylo a je zprostředkovat netriviální filozofické, či náboženské myšlenky širokým (v době jejich vzniku spíše málo gramotným, až negramotným) masám pomocí příkladů a zjednodušujících konstrukcí, díky čemuž mají velmi velký význam v celkovém rámci složení novozákonních evangelií.

2.1.1 Podobenství o rozsévači

⁴Lidé se k němu scházeli ve velkých zástupech a přicházeli z mnoha měst. Mluvil k nim v podobenství: ⁵„Vyšel rozsévač rozsívat semeno. Když rozsíval, padlo některé zrna podél cesty, bylo pošlapáno a ptáci je sezobali. ⁶Jiné padlo na skálu, vzešlo a uschlo, protože nemělo vláhu. ⁷Jiné padlo doprostřed trní; trní rostlo s ním a dusilo je. ⁸A jiné padlo do země dobré, vzrostlo a přineslo stonásobný užitek.“ To řekl a zvolal: „Kdo má uši k slyšení, slyš.“ (L 8,4-8)³⁶

Podobenství o rozsévači je jedním z mála podobenství, které je společným pro všechna synoptická evangelia (viz Mt 13,1-9; Mk 4,1-9; L 8,4-8)³⁷. Mezi podobenstvími je uváděno jako první a úzce je s ním spojeno nejen Ježíšovo odůvodnění, proč promlouvá ke svým posluchačům v podobenstvích, ale také výklad tohoto elementárního podobenství. Zejména tyto elementy činí podobenství o rozsévači jedinečným.

¹¹Toto podobenství znamená: Semenem je Boží slovo. ¹²Podél cesty – to jsou ti, kteří uslyší, ale pak přichází ďábel a bere slovo z jejich srdcí, aby neuvěřili a nebyli zachráněni. ¹³Na skále – to jsou ti, kteří s radostí přijímají slovo, když je uslyší; protože v nich však nezakořenilo, věří jen nějaký čas a v čas pokušení odpadají. ¹⁴Semeno padlé do trní jsou ti, kteří uslyší, ale potom je starosti, majetek a rozkoše života dusí, takže nepřinesou úrodu. ¹⁵Semeno v dobré zemi jsou ti, kteří uslyší slovo, zachovávají je v dobrém a upřímném srdci a s vytrvalostí přinášejí úrodu. (L 8,11-15)³⁸

Z Výkladu podobenství o rozsévači je patrné, že z pohledu víry existují čtyři druhy lidí. Pouze poslední z nich (představovaný semenem, které padlo na dobrou zem) je schopen z celého srdce a celou svou duší přijmout Boha a jeho slovo. Jen takový dokáže žít bez hříchu a dle božích zákonů a jako úrodná půda dále pěstít a šířit Boží

³⁵ Allmen, 1991, s. 192

³⁶ Bible, 2007, s. 1180

³⁷ tamtéž, s. 1130, 1153, 1180

³⁸ tamtéž, s. 1180

slovo a lásku. Zbylé tři typy osob jsou pak lidé bez pevné víry, lidé, kteří si kvůli vlivu hříchu, strachu, mamonu apod. víru neudrží, lehko se jí vzdají. Tito „*принимают его Слово с должной и спасительной верой, а проявляют либо а) отсутствие позитивной реакции и податливость греху, либо б) лишь временную (...) преданность Слову, либо в) искренний интерес и веру в истину, которые, однако, не соответствуют строгим требованиям ученичества*“³⁹.

Kromě těchto dvou druhů půd (půdy úrodné a neplodící) se v tomto podobenství nachází ještě třetí významný element – samotný rozsévač. Jestliže je semenem Boží slovo, pak rozsévačem je samotný Bůh. Právě on se nejvíce stará o to, aby jeho slovo v lidech vzklíčilo a rozmnožilo se do mnohých dalších lidí.⁴⁰

2.1.2 Podobenství o pšeničném zrně

Jistě ne náhodou si autor zvolil toto podobenství za motto celého románu:

*Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. (Евангелие от Иоанна, гл. XII, ст. 24)*⁴¹

Zde je nutno podotknout, že obecně v Janově evangeliu nelze de facto mluvit o podobenstvích. Na rozdíl od ostatních kanonických evangelií zde toto pojmenování v originále vlastně ani nenajdeme. Zatímco v případě synoptických evangelií (Matouš, Marek, Lukáš) je pojem *podobenství* brán z řeckého *parabolé*, v Evangeliu podle Jana se lze setkat se slovem *paroimia* – *příměr*.⁴² Tato odlišnost je patrně způsobena nemalým rozdílem mezi obdobím vzniku synoptických evangelií, a právě evangelia Janova.⁴³

Toto podobenství podle byzantského teologa Euthymia Zigabense hovoří o důležitosti obětí. Zejména je touto obětí patrně myšlena mučednická smrt Ježíše Krista, který těmito svými slovy uklidňoval své učedníky. Jeho smrt a obětování se za hříchy všech mělo být jakýmsi „katalyzátorem“, který by i pohany dokázal přivést ke křesťanské víře.⁴⁴

³⁹ Бломберг, 2005, s. 243

⁴⁰ srov. tamtéž, s. 243

⁴¹ Достоевский, 2018, s. 7

⁴² Vzhledem k tomu, že ale je tento „příměr“ v souladu s tím, jak jsme výše termín „podobenství“ charakterizovali, budeme i v této práci s označením *podobenství o pšeničném zrně* pracovat.

⁴³ srov. Novotný, 1956, s. 654

⁴⁴ srov. Зигабен, 2019, s. 118

Autor A. P. Lopuchin⁴⁵ ve svém výkladu navíc hovoří o tom, že právě smrt onoho „zrna“ vede ke vzniku nového, bohatšího a pestrého života. Aby všichni lidé měli šanci dosáhnout své spásy, kterou jim Ježíš Kristus ve svém učení nabízel, a aby se vymanilo ze sevření tehdejšího židovství a zrodilo něco nového. Z onoho zemřelého zrna, které je v tomto podobenství zmíněno, pak má šanci vyrůst vysoká a silná rostlina, jež zrodí nová zrna, tedy nové věřící, resp. ty, kteří budou víru a poselství Ježíše Krista šířit dále.⁴⁶

2.1.3 Podobenství o marnotratném synu

Pro potřeby této práce se potřebujeme seznámit i s tímto známým podobenstvím a jeho myšlenkovým nábojem. I toto podobenství má totiž určité vazby na román, který zde je analyzován.

³¹On mu (pozn. autora: otec věrnému synovi) řekl: ‚Synu, ty jsi stále se mnou a všechno, co mám, je tvé. ³²Ale máme proč se veselit a radovat, poněvadž tento tvůj bratr byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen.‘ (L 15,31-32)⁴⁷

Výše uvedené poslední dva citáty z podobenství o marnotratném synovi, které můžeme najít z kanonických evangelií pouze v synoptickém evangeliu podle Lukáše (L 15,11-32), jsou pro pochopení celého tohoto podobenství naprosto esenciální. Marnotratný syn, který si nechal svým otcem vyplatit podíl na majetku a vydal se do světa, kde veškeré jmění prohrál, se vrací zpět. Rád by se s otcem usmířil a vyjádřil svou lítost. Touží se vrátit domů.⁴⁸

Jelikož je samotný Bůh zosobněn otcem tohoto syna, projevuje se vůči hříšníkovi laskavě, a i přes různá dřívější příkoří jej přijímá s otevřenou náručí. Podmínkou k tomu je synův kajicný přístup, lítost a pokání. Každý, kdo je ochoten kát se za své hříchy, „vstává z mrtvých“ a v očích božích opět nabývá vše, o co jej jeho hříchy připravily. Nemálo důležitým vývodem z tohoto podobenství je také ukázání božího milosrdenství a ten „fakt“, že jsme děti boží.⁴⁹

⁴⁵ Ruský teolog (1852-1904), známý výklady biblických knih a různými dalšími pojednáními o historii Bible, jejím obsahu i o církvi. (srov. Арсеньев, 1896, s. 8)

⁴⁶ srov. Толкования на Ин. 12:24, online

⁴⁷ Bible, 2007, s. 1191

⁴⁸ srov. tamtéž, s. 1191

⁴⁹ Miklík, 1925, s. 122

3 Starectví

Již od dob existence Byzantské říše, kdy docházelo k formování pravoslavného křesťanství, se v pravoslavné mnišské praxi začal formovat náboženský institut, který se postupně stával jakýmsi ekvivalentem katolického *otcovství*. S příchodem křesťanství do ruských zemí roku 988 za vlády knížete Vladimíra přijalo postupně vznikající ruské mnišstvo i starectví.

T. V. Ruděnská ve svém článku *Русское старчество как духовный феномен православия* definuje starce následovně: „В церковной традиции старец – это тот же монах, часто даже не священного чина, но, по внутреннему убеждению общины, он – человек, исполненный Духа Святого и потому имеющий духовно обусловленные полномочия быть для других наставником, направляющим к духовному совершенству.“⁵⁰ V žádném případě se nejedná o mnicha, který by měl ve svých rukou řízení kláštera (starci nebývají představenými kláštera a zřídka kdy se podílejí na jeho řízení větší měrou než řadový mnich). Autorita, kterou starce představuje, je založena zejména na duchovním a etickém aspektu. De facto se nejedná ani o žádnou institucionalizovanou funkci. Jako starce bývá přijímán zejména člověk moudrý a naplněný přítomností Boží a, spíše než osoba čerpající autoritu z titulu nějaké funkce, získává výlučné postavení svým mentorstvím.⁵¹

K rozkvětu (a téměř znovuzrození) starectví došlo v ruských kláštorech až za života významného starce Paisije Veličkovského (1722-1794). Tento řeholník se již v mladém věku vydává na mnišskou dráhu a velkou část svého života prožívá v různých kláštorech mimo Rusko. Zásadní pro něj byl také poustevnický život na Svaté Hoře⁵², kde se v samotě postupně utvářely jeho ideje a pozdější učení, které začal praktikovat v klášteře v moldavské Bukovině. Odtud se posléze šíří jeho učení a starectví, které znovu nabylo jasné podoby, do dalších klášterů. S Teofánem, jedním z Paisijových učedníků, se Paisijovo starectví dostává i do významného ruského kláštera Optina Pustyň, který svého času navštívil i Dostojevský.⁵³

Ruské starectví se na rozdíl od zbytku světa vydalo po své vlastní, svébytné cestě. V praxi se staré starectví vyznačovalo tím, že „*инок сначала становился*

⁵⁰ Руденская, 2011, s. 15

⁵¹ srov. tamtéž, s. 15

⁵² Jedná se o prastarý systém pravoslavných klášterů na řeckém poloostrově Athos, významné centrum ortodoxního mnišstva. (srov. Chilandarec, 1911)

⁵³ srov. Beníček, 1993, s. 7-11

*послушником какого-либо опытного монаха, что подразумевало абсолютное послушание ему, т. е. отсечение своей воли*⁵⁴. Novic, který býval pak svému starci vydán na milost i nemilost, se díky tomu nezdědka setkával také s krutostí a s nesmyslnými úkoly (nic z toho ovšem nebylo samoučelné). Naproti tomu se novodobé ruské starectví zakládá na „*předávání životních i duchovních ustanovení*“⁵⁵. Dalším podstatným znakem je otevřenost starectví pro všechny. Ve starých dobách se zakládalo pouze na spojení starce a jeho učedníka, v ruském starectví je ovšem starcova duchovní moudrost dostupná komukoliv, kdo o ni projeví zájem. Podstatným je při tom ovšem také princip rovnosti – starce se dělí o svá moudra a životní poznatky se všemi stejně nezávisle na jejich původu, či postavení. S těmi, kdo o to projeví zájem, se pak dělí o svůj vlastní hodnotový systém, který vychází zejména z evangelické lásky (a nikoliv ze zákonů).

Starectví se také mělo stát prostředkem pro realizaci slavjanofilské ideje *монастырь в миру*. I proto je novodobé ruské starectví založeno na komunikaci se světem a se společností, a nikoliv na hesychasmické⁵⁶ askezi a poustevnictví, které bylo tak blízké původním formám starectví. Starci se od kněžích mimo jiné dále odlišují tím, že mají zpravidla přirozené charisma, které je jedním ze zdrojů jejich autority. Zřejmě i taková vlastnost obyčejné lidi ke starcům a jejich učením přitahuje.⁵⁷

⁵⁴ Руденская, 2011, s. 16

⁵⁵ srov. tamtéž, s. 16

⁵⁶ „*Hesychasmus je mystické učení, snažící se určitým způsobem asketického života překonat podstatný rozdíl mezi přirozeností a nadpřirozeností v náboženském životě a v poznání Boha.*“ (Saňka, 1948, s. 61)

⁵⁷ srov. Руденская, 2011, s. 18

4 Dostojevského pojetí křesťanství

Fjodor Michajlovič Dostojevský (1821–1881), který položil základy moderní psychologické prózy, bývá právem vnímán i jako významná filozofická osobnost. Pro Dostojevského je ovšem charakteristické i jeho spojení s náboženskými myšlenkami a pravoslaviím obecně. Právě tomuto vztahu literáta k náboženství se věnujeme z různých perspektiv v příštích oddílech tak, abychom nabyli alespoň jednoduchý přehled a ponětí o jeho duševním a duchovním životě.

4.1 Význam náboženství v životě Dostojevského

Náboženství, a zejména pak pravoslaví, mělo v duchovním životě Dostojevského jistě nemalý význam. V autorově pozůstalosti (zvláště pak také v jeho korespondenci) je možné o tom najít řadu důkazů. Výmluvně o tomto vztahu vypovídá tato pasáž z *Denníku spisovatele* z roku 1881: „Русский народ весь в православии и в идее его. Более в нем и у него ничего нет – да и не надо, потому что православие все.“⁵⁸ Dostojevský zde sice hovoří o ruském národu, ale on byl *ruským člověkem*, a patrně proto bylo to absolutno, jemuž říkáme pravoslaví, také nedílnou součástí jeho života – byl s jeho myšlenkami srosten.

N. O. Losskij⁵⁹ výše uvedené tvrzení potvrzuje. Dostojevského rodinné zázemí působilo na malého Fjodora náboženskými dojmy velmi silně, což mohlo být jednou z příčin jeho nábožnosti. Literátova milovaná matka byla velice zbožná žena, a tak přišel mladý Dostojevský s myšlenkami pravoslaví do styku opravdu intenzivně. Známa je také modlitba, určená pro pronesení před spaním, již jej naučila jeho chůva a která jej provázela po celý život: „Все упование на Тебя возлагаю, Матерь Божия, сохрани мя под кровом своим.“⁶⁰ Nemalou měrou na něj působila jistě také putování s matkou a sourozenci do Trojicko-Sergijevské lávry, které podstupovali každoročně. Zmíněné centrum ruského pravoslaví mělo na Dostojevského o to větší efekt, že bylo také zdrojem mnohých významných událostí, o nichž ve svých historiografických dílech pojednával jeho oblíbenec Karamzín.⁶¹

Z literátova života jsou známy některé, takřka fantaskní příhody, které jednoznačně mohly Dostojevského utvrzovat v jeho víře. Tyto příhody, o nichž ve svém spisu

⁵⁸ Достоевский, 1984, s. 64

⁵⁹ Významný ruský filosof přelomu 19. a 20. století, představitel intuicionismu.

⁶⁰ Лосский, 1953, s. 52

⁶¹ srov. tamtéž, s. 49-53

pojednává zmiňovaný N. O. Losskij, jsou, řekněme s trochou nadsázky, naplněny „božími znameními“. Údajnou nejstarší Dostojevského vzpomínkou na dětství (z doby, kdy mu byly cca. dva roky) je ta, ve které se s matkou v kostele účastnil svatého přijímání. Tato událost by sama o sobě jistě mohla působit příliš intenzivně. Silný dojem ale v Dostojevském zanechala také holubice⁶², která v té době vlétla jedním oknem do kostela a druhým vylétěla.⁶³

Dalším příkladem takového „znamení shůry“ by pak mohla být událost, jež se udála po Dostojevského pobytu na nucených pracích. V předvečer Velikonoc přijal hosta – svého starého přítele – a dlouho do noci spolu rozmlouvali. Přítel byl zarytý ateista a nebyl schopen se s Dostojevským shodnout na existenci Boží. V momentě, kdy Dostojevský vykřikl, že Bůh existuje, událo se následující: *„В эту самую минуту ударили колокола соседней церкви к светло-христовой заутрени. «Воздух весь загудел и заколыхался. И я почувствовал, - рассказывал Федор Михайлович, - что небо сошло на землю и поглотило меня. Я реально постиг Бога и проникнулся им. Да, есть Бог! – закричал я, - и больше ничего не помню.»*⁶⁴

Dostojevský v raném mládí prožíval svůj náboženský život na tu dobu (zde mluvíme o přelomu 30. a 40. let 19. století) možná poněkud příliš výrazně. Někteří spolužáci se mu kvůli tomu dokonce posmívali. Z jeho korespondence s bratrem Michajlem je ovšem patrné, že sotva ve dvaceti se již zamýšlel nad mnohými duchovními otázkami, které jsou aktuální dodnes.⁶⁵

Nicméně víra nebyla v Dostojevského životě vždy něčím samozřejmým. Literární vědec M. M. Bachtin ve své publikaci *Dostojevskij umělec: k poetice prózy*⁶⁶, odkazuje se na myšlenky L. Grossmana, tvrdí, že *„ve vědomí Dostojevského se (...) hned na počátku srazily dvě mohutné síly – humanistická skepse a víra, a od té chvíle spolu nepřetržitě bojují o to, která v něm převládne“*⁶⁷.

V Dostojevského životě lze vysledovat hned několik momentů, které se staly zlomovými v jeho duchovním životě. Jedna z prvních krizí přišla 8. června roku 1839: *„был убит отец Достоевского. Возможно, что Федор Достоевский не знал в*

⁶² Holubice je z hlediska symbolického nejen zosobněním míru, ale také samotného Ducha Svatého, tj. jednoho aspektu trojjediného Boha, Nejsvětější Trojice.

⁶³ srov. Лосский, 1953, s. 52

⁶⁴ tamtéž, s. 74

⁶⁵ srov. tamtéž, s. 54-55

⁶⁶ v originále *Проблемы поэтики Достоевского*

⁶⁷ Bachtin, 1971, s. 25

*подробностях, в какой степени опустился его отец в деревне, но достаточно было и одного факта убийства отца крепостными, чтобы глубоко потрясти душу человека.*⁶⁸

Dalším zvratem bylo patrně seznámení Dostojevského s Bělinským v roce 1845. Dostojevský „ztratil Krista“ a byl přetvořen na „evropského liberála“, snad dokonce socialistu. Toto období ale nemělo dlouhého trvání. O dva roky později v roce 1847 si cestu k Bohu opět našel, pravděpodobně zvláště v důsledku svého sporu s Bělinským.⁶⁹

Nejdůležitější z duchovních bodů zvrátů v Dostojevského životě ovšem nacházíme o něco později, koncem čtyřicátých let. V roce 1847 se totiž poprvé seznamuje s opozičním hnutím Petraševců a brzy se stává jedním z nich. Zde se také prvně setká se známým dopisem Bělinského Gogolovi, jenž byl na dlouhá léta cenzurou zakázán. Znovu v tomto dopise nachází určitou shodu svých názorů s těmi Bělinského – nepřikláněl se sice k Bělinského ateismu, nicméně s jeho připomínkami k nedostatkům církve a duchovenstva patrně souzněl.⁷⁰

Samotná účast na schůzkách Petraševců neměla na duchovní vnímání Dostojevského až takový vliv. Drtivým se však stal následek těchto schůzek – zatčení a vynesení rozsudku trestu smrti. Zmírnění trestu „zločinců“ na poslední chvíli před jejich zastřelením v petropavlovské pevnosti v Petrohradě muselo zákonitě mít na Dostojevského uvažování takřka „explozivní“ účinek. Při Dostojevského pobytu na galejích v padesátých letech mu pak bylo náboženství navíc hlavním zdrojem útěchy. Bez evangelia by jeho trest byl mnohem krutější: *„Была еще у Достоевского Библия, посланная ему братом в крепость и взятая им с собою, но ее у него вскоре украли, а Евангелие, полученное от жен декабристов, он сохранил на всю жизнь и постоянно пользовался им.*⁷¹ Podle slov samotného Dostojevského mu zmiňovaná kniha evangelií byla stálým společníkem. Četl z ní sobě, svým spoluvězňům, ba dokonce s její pomocí jednoho dalšího trestance naučil číst.⁷²

Losskij shrnuje jaký vlivový rozsah měly výše popsané události na Dostojevského vnímání náboženství: *„Достоевский на каторге осудил в себе это нравственное*

⁶⁸ Лосский, 1953, s. 56

⁶⁹ srov. tamtéž, s. 58-59

⁷⁰ srov. tamtéž, s. 63-66

⁷¹ tamtéž, s. 69

⁷² srov. tamtéž, s. 69

*извращение души, и раскаяние его естественно сочеталось с углублением религиозной жизни и усилением в ней влияния образа Христа.*⁷³

V šedesátých letech 19. století můžeme vyzorovat u Dostojevského poslední z významnějších duchovních změn. Snad v důsledku reformy Alexandra II. se definitivně ideově vzdaluje západnictví, k němuž jej původně přivedl Bělinský, a přibližuje se slavjanofilství. Právě toto hnutí v lecčems souzní s literátovými myšlenkami jeho pozdní dospělosti. Na příkladu citátu, jenž je uveden výše, na začátku této podkapitoly, je vidět, že dospívá k slavjanofilské ideji propojení ruského národa s pravoslavím, již aplikoval nadále i ve své tvorbě (případ Bratrů Karamazových nevyjímaje).

4.2 Dostojevského teodicea

Otázky teodicey⁷⁴ byly patrně Dostojevskému blízké. V jednom ze svých dopisů (o němž blíže v kapitole věnované genezi románu) jasně deklamuje, že se otázkou existence boha trápil po celý svůj život.⁷⁵ Tento Dostojevského duševní „zápas“ nutně musel souviset i se samotnými otázkami teodicey.

Oproti ostatním myslitelům, kteří se kdy teodicejí zabývali, Dostojevský nepřipouští, že by zlo bylo nevyhnutelnou podmínkou pro existenci dobra. Toto nejjednodušší řešení teodicey pro Dostojevského bylo nepřijatelné zejména proto, že se domnívá, že zlo není mezi námi zcela přirozeně, ale je to výtvar svobodné vůle člověka. Dostojevský dokonce odmítá myšlenky psychologie a sociologie, že člověk je schopen zločinu (tedy jednoho z hlavních projevů zla), stejně jako jiných činů odporujících dobru, na základě vlivu okolního prostředí.⁷⁶

Dostojevský tedy v uvažoval o tom, že zlo a dobro nejsou aspekty vnějšího světa, nýbrž že se jedná o dva elementy, které se mezi sebou rvou v lidském nitru. Proto hovořil o tom, že právě lidské srdce (jako symbol lidské duše) je to místo, kde probíhá souboj Boha s Ďáblem. To je hlavní příčinou jeho odmítání světového zla, se kterým

⁷³ Лосский, 1953, s. 77

⁷⁴ Teodiceu definuje *Новая философская энциклопедия* jako „*оправдание бога*“, *общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею «благого» и «разумного» божеств, управления миром с наличием мирового зла, «оправдать» это управление перед лицом темных сторон бытия*“. (Степин и коллектив, 2010в, s. 31) Jinými slovy se teodicea zabývá otázkou, jak všemocný Bůh může dopustit existenci zla.

⁷⁵ srov. 146. Достоевский, 1986, с. 115-119

⁷⁶ srov. Лосский, 1953, s. 176-179

přichází ve filozofii teodicea. Zlo je podle Dostojevského spolu s dobrem přítomno v každém jedinci – otázkou ale je, kterému z těchto elementů dovolíme se prosadit.⁷⁷

Přes to, že se Dostojevský otázkám teodicey věnoval poměrně významně, nedovedl ono své vlastní ospravedlnění Boha a jeho existence do úplného konce. Jedním z hlavních problémů, který nebyl schopen dořešit do konce svého života, bylo utrpení dětí. Dostojevský se odmítal smířit s tím, že by křesťanský Bůh ve své dobrotě mohl dopustit, aby děti, stvoření smrtelným hříchem povětšinou „nepolíbená“, trpěly. Tato idea se ostatně významně odrazila i v autorově tvorbě (Bratry Karamazovy nevyjímaje).⁷⁸

4.3 Utrpení

Utrpení člověka se Dostojevský věnoval ve své tvorbě mnohem šířeji, než by vyžadovala teodicea. Nezabýval se tedy jen utrpením způsobeným vnějším zlem – podstatný pro něj byl i důsledkový model „zločin a trest“. Zločin v tomto konceptu ovšem nemusí být pouze světský – může mít náboženský charakter, tj. povahu *hříchu*. A trestem za hřích se pak v Dostojevského pojetí stává utrpení (ať už fyzické, či psychické).⁷⁹

Velice podstatné je pro Dostojevského štěstí. Člověk by měl využít různých prostředků k tomu, aby této „rajské dokonalosti“ dosáhl. Štěstí nemůže ovšem existovat samo o sobě. A právě utrpení jako hodnotu opačnou štěstí nelze „smazat z povrchu zemského“, jelikož představuje následek hříchu. Antiteze štěstí a utrpení, jemuž je synonymem v tomto případě neštěstí, je zakořeněna ostatně už v ruské mentalitě. Zločinci bývají (resp. bývali) označováni za *nešťastné* a jejich zločiny (tj. hříchy) za *neštěstí*.⁸⁰

Dostojevský měl patrně myšlenku, že člověk, který si uvědomil a přiznal sám sobě svou vinu, přijme jakýkoliv trest téměř „s radostí“. Tento jev Dostojevský ukázal ve Zločinu a trestu na postavě Raskolnikova, ale také na postavě Dmitrije Karamazova (o němž více později). Tyto osobnosti přijímají v takovém případě svůj trest jako vykoupení. Utrpení má podle Dostojevského očistný význam pro duši. Je to

⁷⁷ srov. ЗВОЗНИКОВ, 1994, s. 184-185

⁷⁸ srov. Лосский, 1953, s. 192-193

⁷⁹ srov. tamtéž, s. 289-294

⁸⁰ srov. tamtéž, s. 289-290

prostředek, jak „искать новых путей жизни“⁸¹. O to více je pak utrpení jako trest za hříchy legitimnější.⁸²

Ježíš Kristus svého času přijal veškeré utrpení světa na sebe. Stejně tak, jako on přijímal svou spoluvinu na všech hříších světa, i Dostojevský se patrně cítil být tímto způsobem účasten. Toto břímě jej nutně ale muselo vést k pochybnostem. Patrně z těch příčin si literát myšlenkově pohrává i s nihilismem, který je příslibem ukončení veškerého utrpení. Právě nihilismus vnímá utrpení jako zbytečnost, které se společnost může zbavit.⁸³

4.4 Teologický význam Dostojevského myšlení a tvorby

Tvorba a myšlenkový systém Dostojevského nemají význam pouze z pohledu filozofie obecně. Zejména Bratři Karamazovi jsou jasným důkazem toho, že Dostojevský je i „náboženský myslitel“ (pod slovem *náboženský* zde ovšem vnímejme spíše označení *pravoslavný*). Toto označení ovšem samozřejmě musíme brát v potaz poněkud volněji, než jak jsme zvyklí v případě křesťanských myslitelů typu Tomáše Akvinského, či sv. Jana Zlatoústého, protože oproti těmto osobnostem Dostojevský nebyl primárně zacílen na otázky náboženské.⁸⁴

Přesto ovšem dokázal přijít s vlastním pojetím náboženských „pravd“ a mnohdy se úspěšně zamýšlel nad odvěkými otázkami teologie (kromě již zmíněné teodicey také kupříkladu smrtelností a životem věčným). Na rozdíl od mnohých teologů navíc díky svému vypravěčství dokázal své „nábožensky“ orientované ideje šířit. O tomto šíření hovoří ve svém článku např. A. A. Zvoznikov: „Для многих русских читателей романы Достоевского являлись источниками православной веры...“⁸⁵.

Dostojevský svou tvorbou připomínal čtenářům základní principy pravoslaví – pravdu Boží lze objevit jen srdcem; není třeba se bát smrti, protože pravoslavný věřící věří ve věčný život, který mu Bůh dopřeje; hříchy směřuje ke „smrti“ duše apod. Kromě toho svým čtenářům přinášel i ideu o „všeobecné lásce“ sjednocující a chránící Rusko – tou láskou mělo být právě pravoslaví. Kromě toho poukazuje také na charakter cesty životem ruského člověka, který se vzdal pravoslaví. Taková cesta se zdá být tragická.⁸⁶

⁸¹ Лосский, 1953, s. 295

⁸² srov. tamtéž, s. 292-295

⁸³ srov. Пароль, 1964, s. 67

⁸⁴ srov. Звозников, 1994, 1994, s. 182

⁸⁵ tamtéž, s. 179

⁸⁶ srov. tamtéž, s. 179

Přes to, co je již výše zmíněno o Dostojevského náboženském myšlením, nabízí se říci, že se Dostojevský nemohl spokojit „s nějakým abstraktním pojetím boha jako přísného neosobního soudce“⁸⁷. Místo toho vykresluje člověka majícího boží vlastnosti. Komponuje ideál. A tímto ideálem je osoba Ježíše Krista, ať už existoval, či nikoliv. Aktualizuje tak pojetí Ježíše Krista v souladu se společenským vývojem v 19. století. Dynamicky rozvíjející se „moderní“ společnosti je jistě bližší Kristus, lidský učitel a mentor, než Kristus, božský mesiáš.⁸⁸

⁸⁷ Parolek, 1964, s. 68

⁸⁸ srov. tamtéž, s. 68-69

5 Geneze románu Bratři Karamazovi

Z mnohých historických pramenů je zřejmé, že samotná myšlenka Dostojevského vytvořit román s podobným filozoficko-sociálně-psychologickým nábojem, jaký Bratři Karamazovi mají, provázela autora dokonce téměř dekádu před jejím uskutečněním. Mimo jiné o tom podává zprávu ve své stati *Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского* také filozof Vasilij Vasiljevič Rozanov, který uvádí: „Еще в 1870 г. в письме к Ан. Н. Майкову от 25 марта, Достоевский писал, между прочим, о замысле большого романа, который он обдумывал в течение последних двух лет и теперь хотел бы написать, пользуясь свободным временем.“⁸⁹

Ve zmíněné korespondenci mezi Dostojevským a Majkovovem se literát poměrně široce o svém úmyslu rozepisuje. V počátcích autor, jak uvádí, plánoval napsat román složený z pěti navzájem nezávislých novel, který by navíc svým rozsahem odpovídal Tolstého *Vojně a míru*. Ačkoliv v té době Dostojevský hovořil zatím o svých plánech, již měl rozmyšlen i název tohoto pětidílného románu – *Život velkého hříšníka*.⁹⁰

Dostojevský se nakonec od svých původních záměrů ovšem poněkud odchýlil, a to, jakým způsobem svůj úmysl v dopise popisuje, ne zcela odpovídá pozdější realitě představované *Bratry Karamazovými*. Přesto ovšem již z těchto útržků informací můžeme vyčíst prvky budoucí existence postav starce Zosimy a Aljoši Karamazova (jejichž předobrazem měl být patrně autorem zmiňovaný významný biskup ruské pravoslavné církve Tichon Zadonský), nacházíme zde i odkazy k později vzniknuvší rozvrácené postavě Ivana Karamazova, ba dokonce autor v postavě Miusova zosobňuje některé rysy vlastní Čaadajeovi.⁹¹

Ačkoliv ovšem došlo od sepsání tohoto dopisu do roku 1878, kdy Dostojevský začal již pracovat na samotných *Bratrech Karamazových*, kteří měli představovat pouze první část celé ‚epopeje‘, k určitým kompozičním i obsahovým změnám, hlavní myšlenka celého zamýšleného díla zůstala stejná. O této myšlence se ostatně Dostojevský také zmiňuje v onom dopisu Majkovovi: „Главный вопрос, который

⁸⁹ Розанов, 1996, s. 13

⁹⁰ srov. Solov'jov a Zadražil, 2000, s. 74

⁹¹ srov. tamtéž, s. 75-76

*проведется во всех частях, тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, - существование божие.*⁹²

Po dlouhých úvahách a pauzách, při kterých se Dostojevský věnoval jiné práci (zejména Deníku spisovatele), nakonec začal v roce 1878 práci na první části Bratrů Karamazových. Aby si dostatečně oživil, jak vypadá život v klášteře, a mohl tak klášterní prostředí i rysy některých svých postav s klášterním životem spojených popsat, navštívil v témže roce⁹³ klášter Optina Pustyň⁹⁴. Nemálo inspirace patrně Dostojevský našel v osobě starce tohoto kláštera, otci Ambrosiovi.⁹⁵

Proces samotného psaní románu pak byl již poměrně rychlý. S létem roku 1878 se dal Dostojevský do práce, a ještě téhož roku v listopadu byly za přispění jeho ženy Anny Grigorjevny, která fungovala jako jeho asistentka, stenografka a opisovačka, přijaty kniha první i kniha druhá časopisem *Русский вестник*. Již v lednu následujícího roku pak dokončil knihu třetí. První část románu tak byla hotova.⁹⁶

Victor Terras (1981) dále zmiňuje, že Dostojevský si patrně nebyl ani v tomto okamžiku, kdy již dokončil první tři knihy, naprosto jistý finálním rozsahem díla. Terras uvádí: „*V dopise Ljubimovovi, svému redaktorovi, datovanému 30. ledna 1879, Dostojevský naznačuje, že román bude složen ze tří částí, z nichž každá se bude sestávat z nespécifikovaného počtu knih a knihy kapitol.*“⁹⁷ Přestože koncept románu mohl zrát v autorově mysli nejméně osm let, je zřejmé, že teprve poslední měsíce před dokončením románu (který byl dokončen roku 1880) měly nejzásadnější vliv na to, v jakém rozsahu a formě se nám Bratři Karamazovi dochovali do dnešních dní.

S knihou pátou (Pro a proti) objevily se u autora určité obavy. Rebelie, kterou zejména v kapitolách Vzpoura a Veliký inkvizitor přináší Ivan Karamazov, mohla být potenciálně nepřijata nejen cenzurou, ba dokonce i samotným vydavatelem. Z korespondence s Ljubimovem a Dostojevského přítelem Konstantinem Pobedonoscevem je patrné, že autor musel vynaložit nemalé úsilí, aby přesvědčil

⁹² 146. Достоевский, 1986, s. 115-119

⁹³ Zdroje, které při zpracování této práce používáme se s touto informací poněkud rozcházejí – některými je uváděno, že tato návštěva se odehrála až v roce 1879 (srov. Solov'jov a Zadražil, 2000, s. 78). Vzhledem k tomu, že je všeobecně přijímán rok 1878 jako počátek psaní románu a návštěva patrně musela předcházet samotné tvorbě, přikláníme se zde k názoru, že zmíněné navštívení kláštera proběhlo v roce 1878.

⁹⁴ Jedná se o pravoslavný klášter známý díky proslulým starcům, kteří zde žili (Beníček, 1993, s. 28)

⁹⁵ srov. Solov'jov a Zadražil, 2000, s. 78

⁹⁶ srov. Terras, 1981, s. 5-6

⁹⁷ srov. tamtéž, s. 6

zejména vydavatele, že se Dostojevský od názoru Ivana Karamazova v zásadě distancuje a že jsou tyto revoltující myšlenky a ideje součástí románu jen proto, aby mohly být v dalších jeho částech vyvráceny. Dostojevský se nakonec setkal s pochopením a kniha pátá mohla být v květnu 1879 vydána.⁹⁸

Spolu s pátou knihou vyšla současně i kniha šestá (Ruský řeholník). Kniha věnovaná životu a učení otce Zosimy způsobovala tím, čeho se týkala, tvůrci určité potíže. Ačkoliv byl Dostojevský praktikujícím křesťanem, jistě mu určité potíže činil nedostatek znalostí o klášterním životě. Klášterní poměry a ideály tak nemohl popsat dostatečně pravdivě (což ostatně přineslo určité negativní reakce).⁹⁹

Podstatný moment nastává ve chvíli, kdy se dostane do oběhu kniha osmá – *Aljoša*.¹⁰⁰ Dostojevský nám v korespondenci s jednou jeho čtenářkou J. N. Lebeděvovou ze dne 8. listopadu 1879 ukazuje, že rozuzlení románu má již přinejmenším rozmyšleno: „*Старика Карамазова убил слуга Смердяков. Все подробности будут выяснены в дальнейшем ходе романа. Иван Федорович участвовал в убийстве лишь косвенно и отдаленно, ... (...) Дмитрий Федорович в убийстве отца совсем невинен.*“¹⁰¹ Další dopisy (např. Ljubimovovi) nám ovšem ukazují, že Dostojevský stále pracuje na některých detailech. Patrně až v tomto momentu se autor rozhodl ukázat čtenářům proces vyšetřování a přidat do celého díla knihu devátou – *Předběžné vyšetřování*.¹⁰²

Další práci na románu komplikovalo nejen autorovo zdraví¹⁰³, ale i jeho cesty po Rusku i Evropě. Osmého listopadu roku 1880 ovšem přišel nakonec kýžený okamžik – byl dokončen Epilog. Již v prosinci téhož roku pak došlo k vydání románu ve dvou svazcích a autorův poslední román byl plně hotov.

⁹⁸ srov. Terras, 1981, s. 6-7

⁹⁹ srov. tamtéž, s. 6-7

¹⁰⁰ Původně se kapitola měla jmenovat *Grušeňka*. (srov. tamtéž, s. 7)

¹⁰¹ Достоевский Ф. М - Лебедевой Е. Н., 8 ноября 1879, online

¹⁰² srov. Terras, 1981, s. 8-9

¹⁰³ Např. namísto knihy deváté, která měla být uvedena v prosincovém vydání časopisu *Русский вестник*, byl otištěn Dostojevského dopis s omluvou a vysvětlením, že kvůli slabému zdraví nemohl devátou knihu včas dokončit. (srov. tamtéž, s. 8)

6 Analýza románu ve vztahu k evangeliím

V následujících podkapitolách a oddílech praktické (resp. analytické) části této práce je provedena analýza zejména těch nejvýznamnějších aspektů zkoumaného Dostojevského románu a jejich souvislosti s evangelií s přihlédnutím k různým formálním i obsahovým rovinám díla.

6.1 Odraz evangelických prvků v kompozici díla

V rámci analýzy jakéhokoliv literárního díla bývá zvykem zaměřit se na jeho různé roviny, přičemž jednou z těch nejzákladnějších je právě kompozice. I z toho důvodu je do této práce vložena kapitola věnovaná právě vlivu evangelií zejména na makrokompozici díla (mikrokompozici – tj. vnitřní motivické strukturu díla se poněkud obsáhleji věnují následující kapitoly; zde je mikrokompozice zmíněna zejména v kontextu číselné symboliky). Tyto vlivy evangelických textů na kompozici románu *Bratři Karamazovi* působí v různé intenzitě a rozsahu, některé jsou na první pohled zřejmé, některé může být složitější odhalit. V mnohých případech je jejich působení velmi významné, a proto jim věnujeme následujících několik podkapitol.

6.1.1 Číselná symbolika

Číselná symbolika má zejména v náboženských textech velmi časté zastoupení. Román *Bratři Karamazovi* samozřejmě není ryze náboženským textem, přesto mu nelze odepřít podstatný duchovní náboj, jenž je pro něj charakteristický. Nejspíše i z toho důvodu v něm má i číselná symbolika poměrně výrazné místo a je zde ve vztahu k evangeliím použita přímo i přeneseně.

V následujících několika podkapitolách se budeme této číselné symbolice evangelií ve vztahu k analyzovanému románu blíže zabývat. Je však nutno podotknout, že se při tom zaměříme pouze na nejvýraznější číselné symboly (zejména pak na čísla tři, čtyři a dvanáct), tj. na ty, které mají ve spojení s románem největší relevanci.

Číselná symbolika v makrokompozici díla

Pohlédneme-li na román už z pohledu jeho makrokompozice, jen stěží nám unikne jeho číselné rozvržení. Zejména číslu *tři* nelze odepřít jeho význam z hlediska novozákonní symboliky. Toto číslo totiž symbolizuje přímo jádro křesťanského náboženství. Tři – to je trojjedinost Boží, Svatá Trojice (Otec, Syn a Duch svatý). Pro východní, pravoslavné křesťanství se jedná o konstrukt stejně důležitý jako i pro

západní (což nám ostatně dokládá i fakt, že nejvýznamnější ruský pravoslavný klášter Trojicko-Sergijevská lávra a jeho nejstarší chrám jsou zasvěceny právě Svaté Trojici, nebo že jedno z nejznámějších ruských náboženských uměleckých děl je právě ikona Nejsvětější Trojice od ikonopisce Andreje Rubleva). Trojjedinost ovšem není jediným příkladem čísla tři v evangeliích. Ježíš Kristus se odkazuje na proroka Jonáše, který předznamenal zmrtvýchvstání Syna člověka po *třech* dnech a *třech* nocích (Mt 12:40); duch, voda a krev jsou *třemi* svědky toho, že Ježíš Kristus je Synem Božím (J 5:6-9); po *třech* dnech putování Ježíš nasýtil čtyři tisíce svých následovníků (M 8:1-10); za *tři* dny přislíbil Ježíš znovu postavit chrám (J 2:19); ve *tři* hodiny odpoledne Ježíš Kristus na kříži na Golgotě promlouval k Bohu, který jej podle něj opustil (M 15:34) atd. I číslo tři tak má v makrokompozici Bratrů Karamazových svůj odraz. V odkazu na toto numerologicky i nábožensky důležité číslo např. každý díl je rozčleněn do tří knih. Dmitrij Fjodorovič rozmlouvá s Aljošou ve *třech Zpovědích vroucího srdce* (tj. oddílech takto nazvaných); v kapitole deváté se setkáváme se *třemi* zastaveními na *Křížové cestě duše*; v kapitole jedenácté Ivan Fjodorovič třikrát navštěvuje po smrti otce a zatčení Dmitrije Fjodoroviče sluhu Smerďakova; a ze *třech* částí se konečně skládá i Epilog, tj. vyústění celého románu.

S číslicí *čtyři* je spjata nejhrubší členění románu, tj. dělení na díly. Román má tedy čtyři díly stejně tak, jako Nový zákon tvoří čtyři kanonická evangelia. Čtyřka je spojena však i s konkrétními motivy v evangeliích – *čtyři* byly kusy, na které vojáci na Golgotě roztrhali Ježíšův šat (J 19:23); *čtvrtého* dne po Lazarově pohřbu Ježíš zvěstoval Lazarovo zmrtvýchvstání (J 11:17); sedm chlebů nasýtilo *čtyři* tisíce mužů a žen (Mt 15:38) atd.

Z pohledu makrokompozice je podstatné i číslo *dvanáct* (to ostatně souvisí již s předešlými dvěma vzhledem k tomu, že je jejich kombinací). Román se totiž sestává právě z dvanácti knih, přičemž stejný byl tradičně i počet apoštolů. Po nakrmení pěti tisíců navíc bylo sesbíráno *dvanáct* košů zbytků (Mt 14:20); Ježíš uzdravil ženu, která *dvanáct* let trpěla na krvácení (Mt 9:20); apoštolové budou soudit při vstupu do Království nebeského na *dvanácti* trůnech *dvanáct* pokolení Izraele (Mt 19:28); Ježíš v zahradě Getsemanské hovoří o *dvanácti* legiích andělů (Mt 26:53); právě ve *dvanácti* letech se Ježíš ztratil Marii a Josefovi v Jeruzalémě a beze strachu rozmlouval s kněžími (L 6:13) apod.

Číselná symbolika v mikrokompozici díla

Číselná symbolika evangelií je v určité míře včleněna i do mikrokompozice Bratrů Karamazových více, či méně viditelně.

Obrátíme-li se opět k číslu *tři*, povšimneme si, že se objevuje v motivické i tematické výstavbě románu v mnoha podobách (což ostatně dokazuje už fakt, že ve všech svých tvarech se tato číslovka vyskytuje v románu ve 393 případech).

Nejvýrazněji bezpochyby působí spojení tohoto čísla s postavami, jichž je román jmenovcem. Jsou to právě Dmitrij, Ivan a Aljoša – tři bratři, tři *legitimní* synové Fjodora Pavloviče Karamazova. V kontextu křesťanské numerické symboliky čísla tři si je tak snad můžeme dovolit označit za ekvivalent Nejsvětější Trojice – ovšem pouze z pohledu funkce těchto postav, nikoliv jejich charakteru (z tohoto hlediska by snad mohl vyhovovat pouze Aljoša vzhledem k určitým motivům). Podobně tak jako Svatá Trojice představuje jádro křesťanství, tak tři bratři Karamazovi jsou základem románu.

Kromě výše zmíněného v románu vidíme ještě další trojice postav, které spojují různé aspekty. Vyjma samotných bratrů Karamazových se tak setkáváme i s trojicí jejich osudových žen, Kateřinou Ivanovnou, Agrafenou Alexandrovnou (tj. tzv. Grušeňkou) a Lízou.

Z geometrického hlediska (ať už ve smyslu abstraktním, či konkrétním) číslo tři nejlépe vystihuje bezesporu trojúhelník, jelikož je tvořen právě třemi stranami, třemi vrcholy, třemi vnitřními a třemi vnějšími úhly. Tohoto faktu v přeneseném smyslu využil i Dostojevský, když mezi různými postavami zkonstruoval hned několik vztahových trojúhelníků. Nejvýraznějším je milostný trojúhelník Dmitrij Fjodorovič – Fjodor Pavlovič – Agrafena Alexandrovna. Podobně je ovšem komponován i trojúhelník Ivan Fjodorovič – Kateřina Ivanovna – Dmitrij Fjodorovič.

Jistě ne náhodou je číslo tři spojeno také se zdrojem mnohých rozbrojů a Dmitrijových útrap. Právě *tři* tisícovky Dmitrij zpronevěřil Kateřině Ivanovně, stejně tak jako i *tři* tisíce rublů má připraveny starý Karamazov jako dar pro Grušeňku pro případ, že jej doma navštíví. S těmito třemi tisícovkami je až nápadně spojeno hned několik trojek, jak v kapitole *Пока ещё очень не ясная* podotýká Smerďakov: „... у Фёдора Павловича конверт большой приготовлен, а в нем **три** тысячи запечатаны, под **тремя** печатями-с, обязано ленточкою и надписано собственною их рукой: «Ангелу моему Грушеньке, если захочет прийти», а потом, дня **три** спустя

*подписали еще: «и цыпленку».*¹⁰⁴ Zejména v tomto případě lze jen stěží uvažovat o tom, že by se mohlo jednat o pouhopouhou náhodu vzhledem k tomu, že tento dar připravený v obálce je tak významným motivem, který v mnohých ohledech ovlivňuje vývoj hlavní dějové linie románu.

Časové rozvržení románu je také ovlivněno číslem tři. Právě tolik dní totiž trvá první úsek románu (pomineme-li retrospektivní Knihu první, která jen zkratkovitě osvětluje původ Karamazovů a jejich vzájemné vztahy před začátkem hlavního dění románu) – začíná „*koncem srpna*“¹⁰⁵ v dopoledních hodinách v klášteře a končí vraždou starého Karamazova a následným zatčením a obviněním Dmitrije o tři dny později. Stejně jako v evangeliích zde dochází po uplynutí tří dnů k veledůležitě události. V Bibli po třech dnech vstává Ježíš Kristus z mrtvých, zatímco v Bratrech Karamazových se Dmitrij setkává se svou osobní katastrofou, která jej dost možná nadosmrti poznamená.

Symbolické číslo čtyři, zmíněné v předešlém oddílu, má i v mikrokompozici analyzovaného románu své místo. Bratrů Karamazových v širším smyslu je totiž pravděpodobně více, než je z románu zřejmé. K Dmitrijovi, Ivanovi a Aljošovi můžeme připojit i čtvrtého bratra, nelegitimního a nemanželského syna Fjodora Pavloviče a bláznivé Lizavety Smrduté, tj. Smerďakova. V románu samotném je tato možnost pouze nadnesena a zároveň negována jako pouhá pomluva vedená vůči osobě Fjodora Pavloviče, který mezi obyvateli města nebyl příliš oblíben. Některé indicie ovšem vypovídají o tom, že by tato kleveta mohla přeci jen být pravdivá (zvlášť přihlédneme-li mimo jiné k poměrně blízkému, takřka otcovskému vztahu mezi Smerďakovem a starým Karamazovem a také tendenci Fjodora Pavloviče svého „syna“ určitým způsobem zaopatřit). Stejně tak jako tedy existují čtyři kanonická evangelia a i čtyři evangelisté, je román pojmenován dost možná právě po těchto čtyřech bratrech Karamazových.

Číslo dvanáct není v kontextu mikrokompozice tak významným prvkem jako tomu je např. u předešlých čísel, a zejména pak čísla tři. Nicméně i dvanáct zde má své místo. Výrazně, ač na první pohled možná trochu skrytě, působí v poslední kapitole *Похороны Илюшечки. Речь у камня*: „*Алеша еще у ворот дома был встречен криками мальчиков, товарищей Илюшиных. Они все с нетерпением ждали его и обрадовались, что он наконец пришел. Всех их собралось человек двенадцать,*

¹⁰⁴ Достоевский, 2018, s. 333

¹⁰⁵ Dostojevskij, 2009, s. 36

*все пришли со своими ранчиками и сумочками через плечо.*¹⁰⁶ Ačkoliv je zde toto číslo uvedeno s určitou domněnkou a je připuštěno, že nemusí být přesné (což zde dokládá inverze slovosledu zmíněné číslovky a propria *человек*), jeho symbolický význam je zde takřka do očí bijící. Dvanáct chlapců, spolužáků mladičkého Iljuši Sněgirjova se se svým spolužákem přišlo naposledy rozloučit. Je jich tolik jako apoštolů a Iljušečka je jejich Kristem, trpítelem, mučedníkem, vzorem a zosobněním statečnosti a ctnosti.

6.1.2 Motto díla

*Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. (Евангелие от Иоанна, гл. XII, ст. 24)*¹⁰⁷

Z hlediska kompozice díla zajímá velmi významné postavení motto, které autor pro Bratry Karamazovy zvolil. Oproti jiným literárním dílům, která jsou často podobnou průpovědí opatřena, je tento úryvek z evangelia podle Jana (tj. podobenství o pšeničném zrně) funkčním mnohostranně. Není jen osnovou pro některé události a jevy, které se v románu vyskytují, ale je dokonce některými postavami v průběhu vyprávěných událostí také citován, či alespoň parafrázován (zejména tento úryvek zazní z úst starce Zosimy v knize šesté, kapitole druhé, oddílu d, kde vzpomíná na „tajemného návštěvníka“ ze svého mládí)¹⁰⁸. Tento text se tak stává samostatně plně funkčním prvkem románu – není jen základem pro mikrokompoziční konstrukty, které konotují s podobenstvím (o němž je pojednáváno více níže v kapitole jemu věnované). Navíc ačkoliv není přímo citován, či parafrázován ve velké míře, můžeme jej považovat za tak významný leitmotiv, který je protkán zejména druhou polovinou románu ve více, či méně zřejmé formě a intenzitě.

6.1.3 Evangelium podle Aljoši Karamazova

Z pohledu kompozičního zajímá v románu jedinečné postavení kniha šestá (*Русский иннок*) a z ní zejména poslední dvě kapitoly (*Из жития представившегося иеросхимонаха старца Зосимы, Из бесед и поучений старца Зосимы*). Autor ke konci kapitoly *Старец Зосима и его гости* uvádí: „Здесь я должен заметить, что эта последняя беседа старца с посетившими его в последний день жизни его

¹⁰⁶ Достоевский, 2018, s. 917

¹⁰⁷ tamtéž, s. 7

¹⁰⁸ srov. Dostojevskij, 2009, s. 301

*гостями сохранилась отчасти записанною. Записал Алексей Федорович Карамазов некоторое время спустя по смерти старца на память.*¹⁰⁹ Aljoša tedy, jak autor uvádí, sepsal starcova slova a myšlenky. Aljoša je navíc Zosimovým učedníkem, Zosima jeho mentorem. Jen těžko lze přehlédnout jasné paralely mezi Zosimou a Ježíšem Kristem a mezi Aljošou Karamazovem a evangelistou, a proto je naprosto nabíledni, že Dostojevský zde, odkazuje se na biblickou tradici, vytvořil jakési Evangelium podle Aljoši Karamazova.

Pro správnost výše uvedeného tvrzení hovoří hned několik faktů. Předně je nutno podotknout, že podobně jako evangelisté sepsali svá evangelia dle obecně přijímané tradice až s (mnohdy velkým) odstupem od událostí, které v nich popisují, i tento počín vznikl až po smrti starce Zosimy (viz citát uvedený v předešlém odstavci). Dostojevský navíc připouští, že takto Aljošovou rukou sepsaný text nemusel být úplně přesný, ačkoliv totiž *„вся речь старца в записке этой ведется как бы непрерывно, словно как бы он излагал жизнь свою в виде повести, обращаясь к друзьям своим, тогда как без сомнения, по последовавшим рассказам, на деле происходило несколько иначе, ибо велась беседа в тот вечер общая, и хотя гости хозяина своего мало перебивали, но все же говорили и от себя, вмешиваясь в разговор, может быть даже и от себя поведали и рассказали что-либо“*.¹¹⁰ Z toho je zřejmé, že text, který nám Dostojevský předkládá je značně koncentrovaný, zbavený nepodstatných momentů, zacílený zejména na jádro celé události – tj. na to důležité ze starcova života a učení. I evangelia se podobným způsobem zacilují jen na aspekty života a učení Ježíše Krista, které jsou teologicky významné.

Stejně jako novozákonní evangelia i toto Aljošovo evangelium popisuje nejen ideový systém jeho velkého učitele, ale také podstatné momenty v učitelově životě. Výše v kapitole věnované samotným evangelii i z genologického hlediska je pojednáváno o tom, že co se žánru týká, odpovídají evangelia nejlépe (respektive jsou nejvíce podobna) tzv. antické biografii. Určitými svými rysy tomuto žánrovému zařazení v podstatě odpovídá i tento úsek románu, ve kterém nám Dostojevský zprostředkovává pojednání o životě a učení starce Zosimy, tak jak jej údajně Aljoša Karamazov zaznamenal. Tím způsobem, jako je tomu v antických životopisech zvykem, i zde se nejprve dozvídáme něco málo o „hrdinově“ původu a rodinném zázemí. Jeho dětství

¹⁰⁹ Dostojevskij, 2009, s. 349

¹¹⁰ Достоевский, 2018, s. 349

je pak jako obvykle zhuťněno jen do nejpodstatnějších informací (např. o tom, jak poprvé našel svou cestu k Písmu svatému), a poté následují střípky z jeho dospělosti, která je zjednoduřena do několika nejzákladnějších momentů, včetně toho, kdy dospěl k rozhodnutí pustit se na cestu řeholníka.

Jistě lze proti výše uvedeným argumentům namítnout, že se toto „evangelium“ určitými svými rysy také značně liší od evangelií biblických. Jedním z výraznějších rozdílů je např. to, že je tento úsek románu vyprávěn v ich-formě z pohledu starce Zosimy, ačkoliv novozákonní evangelia bývají vyprávěna v er-formě, příp. z pohledu evangelistů, kteří je vytvořili. Mimo to se zde setkáváme i s rozdílem, který je nejspíše patrný každému již na první pohled – chybí zde členění do veršů¹¹¹.

Navzdory těmto odlišnostem ale nelze existenci tohoto jakéhosi „Evangelia podle Aljoši Karamazova“ plně opomíjet a popřít. Je totiž spíše nepravděpodobné, že by se jednalo jen o náhodný jev, a nikoliv o autorův záměr. Odlišnosti, které lze zde tedy vysledovat, autor vytvořil nejspíš záměrně s cílem buď svůj úmysl, jenž v kontextu ideového náboje románu není neopodstatněný, alespoň částečně ukrýt, nebo jej alespoň nepatrně distancovat od biblického předobrazu tohoto evangelia vzhledem k tomu, že Bible může být vnímána jako něco nedotknutelného, nenapodobitelného.

6.2 Evangelická podobnost v motivické struktuře románu

Jak již bylo naznačeno v příslušné kapitole výše, podobnost hrají významnou roli v celkovém konceptu evangelií. Navíc mnohá z nich mají nejenom teologické významy, ale i mravoučný obsah. Zvláště z toho důvodu Dostojevský využil některé motivy z těchto podobností s přihlédnutím k tomu, že i Bratři Karamazovi mají také kromě rozměru náboženského i úroveň mravoučnou a morální (nikoliv však přímo moralizující), což jistě vychází z autorova psychologismu, jenž je pro jeho tvorbu příznačný.

V následujících několika podkapitolách jsou právě blíže zanalyzovány vlivy některých podobností na výstavbu románu (zejména těch, které motivickou strukturu románu ovlivnily nejvíce a nejvýrazněji).

¹¹¹ Otázkou zde ovšem je, do jaké míry je tento rozdíl relevantní. Členění biblických knih do veršů je poměrně novou záležitostí, která byla pro lepší orientaci v Bibli zavedena až na počátku novověku (tj. začátkem 16. stol.). Členění textu evangelia do veršů tedy není nutností, ani jeho hlavním rozpoznávacím znakem.

6.2.1 Podobenství o rozsévači a jeho funkce

Podobenství o rozsévači Dostojevský ve svém románu uplatnil zejména v momentě výstavby povah samotných bratrů Karamazových. Každého z nich je tak možné připodobnit tomu, či onomu semenu, které podle podobenství rozsévač (tj. alegorické zosobnění Boha) rozesel. Vzhledem k tomu, že semen je v podobenství čtvero druhů, i zde pracujeme se čtyřmi bratry – kromě Aljoši, Míti a Ivana tak pro účely této analýzy považujeme za jednoho z Karamazovů také Smerďakova (jehož domnělé příbuzenství s ostatními mladíky nelze plně vyloučit s přihlédnutím k událostem popsáním zejména v kapitole *Lizaveta Smrdutá*).

Začneme s poslední částí podobenství o rozsévači, kterou lze nejspíše ve vztahu k bratrům interpretovat:

¹⁵Semeno v dobré zemi jsou ti, kteří uslyší slovo, zachovávají je v dobrém a upřímném srdci a s vytrvalostí přinášejí úrodu. (L 8, 15)¹¹²

Semenem v dobré zemi je bezpochyby Aljoša. Je to právě on, kdo slyší Boží slovo a svůj život podle něj řídí. O tom nejvýmluvněji hovoří už jeho dobrovolné rozhodnutí stát se řeholníkem, ačkoliv to je mladík, mající celý život před sebou. Od tohoto rozhodnutí jej neodradila ani možnost pohodlného, a snad i bohatého života, který by mohl díky přízni Fjodora Pavloviče mít. Obstál i ve „zkoušce“, kterou mu uložil starec Zosima – měl se alespoň prozatím vzdát osudu řeholníka a soustředit se na svůj světský život. Ani potom se ale biblickým ideálům, ve které věřil a jež on sám představuje, nezaprodal, ba naopak stále je rozvíjel (například péčí o bližního, ať už v případě souzeného bratra Míti, anebo rodiny štábního kapitána Sněgirjova apod.).

Jasně to vypovídá o čistotě a dobrotě jeho duše a o tom, že je za jakýchkoliv okolností schopen žít podle Božích zákonů a s nekončící (vy)trvalostí svých postojů přinášet společnosti úrodu. Aljoša tak představuje tu nejsprávnější lidskou cestu ve vztahu k učení Ježíše Krista a jeho apoštolů.

¹⁴Semeno padlé do trní jsou ti, kteří uslyší, ale potom je starosti, majetek a rozkoše života dusí, takže nepřinesou úrodu. (L 8, 15)¹¹³

Role semene padlého do trní v kontextu obsahu Bratrů Karamazových je podobně jako v předešlém případě poměrně jasná. Tímto semenem je jistě nejstarší z bratrů, Dmitrij.

¹¹² Bible, 2007, s. 1181

¹¹³ tamtéž, s. 1181

On snad i „slyší“ Boží slovo (a ke konci jej vzhledem k přijetí svého údělu trpitele možná i chápe), ale místo toho je většina jeho života ovládána různými neřestmi, s nimiž úzce souvisí téměř neustálá finanční nouze (vzpomeňme například, jak snadno a rychle byl schopen „roztáčet“ a rozhazovat peníze v Mokrém v knize osmé).

Dmitrij nebyl s to (snad díky své prudkosti a tvrdošijnosti) odpoutat se od svých potřeb a tužeb, a proto v něm bylo Boží slovo „zadušeno“. To vedlo k činům, které jsou často přímo v rozporu s nezákladnějšími pravidly, jež Bible člověku nastoluje. Zmítá jím žárlivost, je nestřídmý a požívačný, ovládaný touhou a hněvem, v nouzi schopný snad i krást a možná i zabít (v posledních dvou bodech v jakési duchovní zkoušce přeci jen uspěl, když svého otce ani neoloupil, ani nezabil; ačkoliv nelze opomenout, že alespoň k jednomu z těchto činů neměl daleko).

¹³Na skále – to jsou ti, kteří s radostí přijímají slovo, když je uslyší; protože v nich však nezakořenilo, věří jen nějaký čas a v čas pokušení odpadají. (L 8, 13)¹⁴

Zde se dostáváme do bodu, kdy nejspíš nejde naprosto jednoznačně přiřknout zbývající dva bratry k posledním dvěma typům semen z podobenství. Duševní nestálost, nepevnost, kterou lze z verše třináctého vyčíst bychom snad nejlépe mohli přiřknout Smerďakovovi. Stejně jako ti, kteří představují semeno na skále, je nevyzpytatelný a snadno se může přiklonit ke zlým skutkům. Lze jen spekulovat o jeho vztahu k otázkám náboženství (v románu vyobrazeno snad pouze náznakově), ale vzhledem k jeho nevyzpytatelnosti si lze představit, že by byl tím typem člověka, který „s radostí“ přijímá Boží slovo, ale to v něm nedokáže zakořenit, zůstává přijato jen povrchně. A proto se s příchodem ve třináctém verši zmiňovaného *pokušení* odklání od pravidel Božího slova a uchýlí se k porušení jednoho z Desatera božích přikázání – zabije Fjodora Pavloviče Karamazova, svého pravděpodobného otce.

Alespoň částečně lze zde uvažovat také o souvislosti semena na skále s Ivanem, vzhledem k tomu, že on je také tím, který je vystaven jednomu z fatálních pokušení. Hovoříme zde o momentu, kdy vzniká jeho „vina“ na smrti starého Karamazova, tj. o okamžiku, kdy po rozmluvě se Smerďakovem dá tomuto svým odjezdem z rodného domu prakticky souhlas k činu, ke kterému se Smerďakov chystá.

Jen těžko by ovšem bylo možné říct, že Ivan je tím, kdo slovo Boží přijímá „radostně“ a ono by v něm nebylo dostatečně zakořeněno. Jeho pohled na hodnotový systém

¹⁴ Bible, 2007, s. 1181

představený Biblií je diametrálně odlišný např. od Aljošova, jak nám nejvíce dokládá ve svém díle o Velikém inkvizitorovi (o tom níže).

¹²*Podél cesty – to jsou ti, kteří uslyší, ale pak přichází ďábel a bere slovo z jejich srdcí, aby neuvěřili a nebyli zachráněni. (L 8, 12)*¹¹⁵

O Ivanovi lze říci, že je zřejmým představitelem nové, poreformní generace v ruské společnosti 19. století. Svými prakticky novátorskými a pro danou dobu ještě nezdaleka obvyklými úvahami (které se odrážejí zejména v jeho vyprávění o Velikém inkvizitorovi) se po stránce myšlenkové zařazuje snad dokonce k nihilistům. A právě s přihlédnutím k jeho postojům docházíme k závěru, že on je nejpravděpodobněji zosobněním semene padlého podél cesty.

Tak jako se píše výše ve verši dvanáctém, Ivan slyší Boží slovo (což nelze vzhledem k jeho zájmu o teologická témata popřít), ale přesto je kvůli působení jakéhosi „ďábla“ znemožněno jeho zakořenění v Ivanově srdci. Zosobněním této čistě negativní entity by pak nejspíš mohl být právě nihilismus, či nějaký z jiných (z tehdejšího pohledu) moderních duchovních směrů.

6.2.2 Podobenství o pšeničném zrně a jeho funkce

Ačkoliv je podobenství o pšeničném zrně v románu z pohledu makrokompozice jasně zastoupeno (kromě motta díla jej lze najít i v promluvách postav), jeho významový náboj působí v motivické stavbě díla poněkud skrytěji. To ovšem neubírá těmto myšlenkám na vážnosti. V příslušném oddílu v úvodní, teoretické části této práce je toto podobenství zanalyzováno z hlediska sémantiky, přičemž dospíváme k tvrzení, že vyzdvihuje důležitost oběti, případně mučednictví. Jeho jádrem je tedy psychologický efekt, který lze vidět v průběhu věků u následovníků různých mučedníků, tj. mužů a žen, kteří se obětují ve jménu vyšší myšlenky. Mučednictví přivádí pokračovatele mučedníků k zesílení pospolitosti a cílevědomosti, vztahující se k jejich „věci“. Stejně zapůsobila i smrt Ježíše Krista na nově vznikající křesťanství

²⁴*Amen, amen, pravím vám, jestliže pšeničné zrno nepadne do země a nezemře, zůstane samo. Zemře-li však, vydá mnohý užitek. (J 12,24)*¹¹⁶

¹¹⁵ Bible, 2007, s. 1181

¹¹⁶ tamtéž, s. 1217-1218

Koncept popsaný podobenstvím o pšeničném zrně se objevuje v románu hned v několika podobách. Zaprvé jej lze vyzorovat v příběhu Iljušečky Sněgirjova. Iljuša sice není mučedníkem v pravém slova smyslu (např. zde chybí motiv zabití mučedníka, Iljuša umírá z „přirozených“ příčin a není v zásadě šířitelem nějaké myšlenky nebo představitelem nějakého hnutí), nicméně některé aspekty výše uvedeného podobenství naplňuje. Iljušečka svou smrtí opravdu vydává „mnohý užitek“. O tom, při své řeči u kamene v poslední kapitole Epilogu hovoří Aljoša:

„Господа, милые мои господа, будем все великодушны и смелы как Илюшечка, умны, (...) все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце. Ну, а кто нас соединил в этом добром хорошем чувстве, о котором мы теперь всегда, всю жизнь вспоминать будем и вспоминать намерены, кто как не Илюшечка, добрый мальчик, милый мальчик, дорогой для нас мальчик на веки-веков! Не забудем же его никогда, вечная ему и хорошая память в наших сердцах, отныне и во веки веков!“¹¹⁷

Iljušečka se stává pro ostatní chlapce vzorem – dle Aljoši si z jeho povahy mají chlapci vzít jeho ušlechtilost a statečnost – a zároveň se stává vazebným prvkem nejen mezi chlapci navzájem, ale také mezi chlapci v čele s Koljou Krasotkinem a Aljošou Karamazovem. Právě Aljoša chlapcům slibuje ve stejné promluvě, že na ně nikdy nezapomene, bude je nosit ve svém srdci. Tak silné pohnutí v chlapcích i Aljošovi Iljušečkova smrt zanechala.

Zadruhé lze vliv tohoto podobenství najít také v událostech spojených s Mít'ou Karamazovem. Mít'a o něco lépe, než Iljušečka splňuje předpoklady mučednictví (o nichž více viz níže v kapitole věnované Dmitrijovi) a, ačkoliv nezemře, provází jej v kontextu jeho obvinění a souzení jakási symbolická duševní „smrt“, ústící v jeho niterný přerod. I v tomto případě tato pomyslná „smrt“ přináší „mnohý užitek“. Všichni tři bratři jsou si blíže než kdy dřív. Ivan s přispěním Aljoši organizuje Mít'ův útek a následný život v Americe¹¹⁸, a dokonce Grušeňka s Kateřinou Ivanovnou jsou schopny na uskutečnění tohoto cíle spolupracovat navzdory bývalé vzájemné nevráživosti, pramenící z lásky k jednomu muži. Mít'ovo okolí sice nestmelí tuto mučednická „smrt“ v cíli, který by měl obecný prospěch (tj. v takovém, který by přinesl „mnohý užitek“), nicméně vznik této unitarity je pozoruhodný.

¹¹⁷ Достоевский, 2018, s. 926

¹¹⁸ Zde je nutné podotknout, že toto Ivanovo chování souvisí přinejmenším okrajově s jeho výčitkami svědomí, pramenícími v jeho přesvědčení, že on je skutečným (leč nepřímým) vrahem otce.

6.2.3 Podobenství o marnotratném synu a jeho funkce

Vliv podobenství o marnotratném synu je v konceptu celého románu poměrně jednoduché odhalit. Rozeberme jej postupně po jednotlivých částech podobenství:

¹¹Řekl také: „Jeden člověk měl dva syny. ¹²Ten mladší řekl otci: ‚Otče, dej mi díl majetku, který na mne připadá.‘ On jim rozdělil své jmění. ¹³Po nemnoha dnech mladší syn všechno zpeněžil, odešel do daleké země a tam rozmařilým životem svůj majetek rozházel. (L 15, 11-13)¹¹⁹

Jen těžko můžeme v těchto třech verších z patnácté kapitoly evangelia podle Lukáše nevidět paralelu s postavou Dmitrije (Míti) Karamazova. Určitými detaily se tento s „marnotratným synem“ z podobenství neshoduje úplně (zejména pokud jde o to, že Mítův otec má na rozdíl od toho biblického tři syny a Mítů není mladším ze synů), nicméně ústřední motiv těchto několika veršů je až nápadně podobný jednomu aspektu z Dmitrijova života. I Dmitrij si nechal od otce vyplácet „svůj podíl“ na rodinném majetku. Dmitrij navíc stejně, jako se píše ve třináctém verši, veškerý majetek, který mu otec kdy dal, prohýřil kvůli svému bohémскому životu plnému divokých pijatyk, žen, hudby, dobrého jídla a probdělých nocí (jehož dokladem je i večer v Mokrém, který vyobrazuje druhá polovina osmé knihy románu).

¹⁷Tu šel do sebe a řekl: ‚Jak mnoho nádeníků u mého otce má chleba nazbyt, a já tu hynu hladem! ¹⁸Vstanu, půjdu k svému otci a řeknu mu: ‚Otče, zhřešil jsem proti nebi i vůči tobě. ¹⁹Nejsem už hoden nazývat se tvým synem; přijmi mne jako jednoho ze svých nádeníků.‘ ²⁰J vstal a šel k svému otci. Když ještě byl daleko, otec ho spatřil a hnus litoší běžel k němu, objal ho a políbil. (L 15,17-20)¹²⁰

V následujících verších se, jak dokládá úryvek výše, osud Dmitrije Karamazova již začíná významněji lišit od životní zkušenosti marnotratného syna v tomto podobenství. Oba marnotratní synové dojdou po promrhání veškerých svých peněz k názoru, že je načase vrátit se do rodného domu za svým otcem, čímž se jejich bídná situace zlepší. To je ovšem posledním bodem, ve kterém se osudy obou mužů, Dmitrije a marnotratného syna z podobenství, shodují. Ke změně dochází v osmnáctém verši, který je i v kontextu celého podobenství zlomovým, jelikož se jedná o jeden z momentů, ze kterých plyne ponaučení tohoto podobenství. Marnotratný syn si konečně uvědomí své chyby a rozhodne se přijít za svým otcem kající a s pokorou, smířen s tím, že si již nezaslouží být nazýván synem svého otce. K žádnému zvratu v podobném momentě v životě Dmitrije Karamazova nedochází. Dmitrij se naopak

¹¹⁹ Bible, 2007, s. 1191

¹²⁰ tamtéž, s. 1191

ještě více utvrdí v tom, že otec jej snad ošidil (což ovšem skutečně nelze vyloučit) a, navzdory tomu, že se písemně vzdal jakýchkoliv dalších nároků na své dědictví po matce a tím pádem na finance, které mu otec jako náhradu vyplácel, stále vyžaduje víc a víc a otce se svými požadavky takřka pronásleduje.

Ani starý Karamazov se v momentě příchodu syna nezachoval v souladu s podobenstvím. Rozhodně nemůžeme mluvit o vřelém přijetí, tak jak jej popisuje verš dvacátý výše. Starý Karamazov zde spíše připomíná svým chováním druhého syna otce z podobenství:

²⁵Starší syn byl právě na poli. Když se vracel a byl už blízko domu, uslyšel hudbu a tanec. ²⁶Zavolal si jednoho ze služebníků a ptal se ho, co to má znamenat. ²⁷On mu odpověděl: ‚Vrátil se tvůj bratr, a tvůj otec dal zabít vykrmené tele, že ho zase má doma živého a zdravého.‘ ²⁸I rozněval se a nechtěl jít dovnitř. Otec vyšel a domlouval mu. ²⁹Ale on mu odpověděl: ‚Tolik let už ti sloužím a nikdy jsem neporušil žádný tvůj příkaz; a mně jsi nikdy nedal ani kůzle, abych se poveselil se svými přáteli. ³⁰Ale když přišel tenhle tvůj syn, který s děvkami prohýřil tvé jmění, dal jsi pro něho zabít vykrmené tele.‘

Starý Karamazov je právě zářným příkladem chování tohoto syna. Dmitrijem, který taktéž prohýřil jmění s „děvkami“, tak jako se uvádí ve verši třicátém, spíše opovrhuje, snad jej až nenávidí, nebo je k němu přinejmenším lhostejný tak, jak by žádný otec ke svému dítěti neměl být. A tato nevraživost je v zásadě oboustranná.

Otec marnotratného syna v posledním (tj. 32.) verši podobenství říká svému druhému synovi: „³²*Ale máme proč se veselit a radovat, poněvadž tento tvůj bratr byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen.*“¹²¹ To, co nám přináší dění Bratrů Karamazových, je poučení, které z těchto slov plyne, na hony vzdáleno. Z úhlu pohledu starého Karamazova tak Dmitrij byl „mrtev a ztracen“.

6.3 Evangelické motivy ve vlastnostech a životě jednotlivých postav románu

Motivický plán románu Bratři Karamazovi je tak obsáhlý, že si lze jen těžko představit, že by evangelické motivy neovlivnily alespoň v malé míře také „výstavbu“ jednotlivých postav románu. Tomu, jak se evangelické motivy odrážejí v charakteru a životě jednotlivých postav románu, se částečně (leč spíše okrajově) věnují již předchozí kapitoly (např. tomu, že starce Zosima může představovat svým postavením Ježíše Krista, Aljoša evangelistu, Dmitrij marnotratného syna apod.). Těmto

¹²¹ Bible, 2007, s. 1191

záležitostí, o kterých je již výše pojednáno, se tak zde opět nevěnujeme. Následující oddíly jsou zaměřeny spíše na další motivy, jež je možné vztáhnout k některým postavám, mimo kompoziční celky evangelií, resp. románu.

6.3.1 Aljoša Karamazov

Ve vztahu k Aljošovi jsme již výše zmínili jeho možnou interpretaci jako jednoho z evangelistů, příp. apoštolů. Vzhledem k tomu, že se ovšem jedná o hlavní postavu, lze očekávat, že zapojení evangelických prvků je v jejím případě markantnější. A tato očekávání Aljoša naplňuje.

Vzpomeňme zejména na kapitolu *Лыковка* v knize sedmé, kde Aljoša s Rakitinem navštěvují příbytek Grušeňky, přičemž se zde čtenář poprvé skutečně s touto postavou seznamuje. Právě v této kapitole dochází k jednomu významnému odhalení a dění:

„(...) A proto, Aljošo, mne nechval, nepokládej mne za hodnou, jsem zlá, náramně zlá, a budeš-li mne chválit, zahanbíš mne. Ech, udělám pokání dočista. Poslyš, Aljošo, tak jsem toužila, abych tě k sobě přivábila, a tak jsem naléhala na Rakitku, že jsem mu slíbila dvacet pět rublů, když tě ke mně přivede. Počkej, Rakitko, počkej!“ Rychlými kroky přistoupila ke stolu, vytáhla zásuvku, vyňala peněženku a z ní pětadvacetirublovou bankovku.

„Jaké to říkáš hlouposti! To jsou hlouposti!“ vykřikoval Rakitin, který byl úplně ohromen.

„Tu máš, Rakitko, co ti patří, snad to neodmítneš. Vždyť jsi o to sám prosil.“ A hodila mu bankovku.

„Ještě, abych to odmítal,“ zabručel Rakitin, který byl zřejmě v rozpacích, ale statečně skrýval stud, „to se nám bude náramně hodit, hlupáci jsou na světě jen, aby chytrí z nich měli užitek.“¹²²

Na Aljošovi je jeho přítelem Rakitinem dopuštěna jakási zrada, když je zaprodán za pětadvacet rublů, jak vidíme výše. A motiv zrady bližního není cizí ani evangeliím – je to dokonce jeden z nejvýraznějších motivů v životě Ježíše Krista:

¹⁴Tehdy šel jeden ze Dvanácti, jménem Jidáš Iškariotský, k velekněžím ¹⁵a řekl: „Co mi dáte? Já vám ho zradím.“ Oni mu určili třicet stříbrných. (Mt 26,14-15)¹²³

Jistě se motiv zrady Jidáše Iškariotského, světově nejznámějšího zrádce, neshoduje v úplnosti s děním, které je ukázáno na úryvku výše (např. již úplata za takovou „zradu“ je rozdílná), jádro tohoto prvku ale je stejné. Tak jako Jidáš se také Rakitin uchyluje ke „zradě“ bližního svého a vzpírá se základním křesťanským hodnotám.

¹²² Dostojevskij, 2009, s. 343

¹²³ Bible, 2007, s. 1145

Jistou podobnost s evangelickým motivem lze shledat i v reakci Rakitina na toto odhalení jeho „podlého“ činu. Jak vidíme výše, Rakitin je z Grušenčina odhalení ohromen, zaskočen a v podstatě se pohoršuje nad tím, že Grušenka ze svých úst vypustila hloupost, ba snad lež. V šestadvacáté kapitole evangelia podle Matouše, pojednávající o poslední večeři Páně, se v momentu, kdy Ježíš Kristus vyjeví svým učedníkům, že bude zrazen, setkáváme s podobnou reakcí Jidášovou: „²⁵Na to řekl Jidáš, který ho zrazoval: ‚Jsem to snad já, Mistře?‘ Řekl mu: ‚Ty sám jsi to řekl.‘“ (Mt 26, 25)¹²⁴ Tento úryvek ukazuje, že také Jidáš nepřiznal zprvu svou zradu. Jeho otázka k Ježíši působí spíše jako jakýsi pokus o vyhýbavou, nepřímou negaci Kristova výroku o zradě. Lze odsud vyčíst i jednu zásadní vlastnost obou „zrádců“, Jidáše i Rakitina: oba jsou prohnání pokrytci, které není snadné donutit vyjevit jejich plány.

Jako v dalších případech, o nichž je pojednáváno v některých buď předchozích, ale i následujících oddílech a kapitolách, i zde se setkáváme se zásadním rozdílem ve vyvrcholení dílčího biblického elementu ve vztahu k motivu vykreslenému Dostojevským. Osud Jidáše Iškariotského je ve spojení s jeho zradou všeobecně znám: ve zlotřilci se hne svědomí, on navrátí svou úplatu, a nakonec se ze zoufalství, plynoucího ze zrady nevinného, oběsí.¹²⁵ Právě takovým silným působením svědomí (jehož vykreslováním je jinak Dostojevského tvorba známá) v našem případě autor Rakitina neobdařil. Rakitin sice pocítuje jakýsi stud a rozpaky, jak můžeme vidět ve výše uvedeném úryvku z kapitoly *Лукровка*, o lítosti a výčitkách svědomí lze ale hovořit jen stěží. Rakitinovo „zločinu“ se tak nedostává stejného „trestu“ jako Jidášovi a není tím pádem naplněn ani formativní cíl, jež je v tomto biblickém výjevu obsažen. Rakitin svého činu nelituje, a tak jen stěží s ním může před božím soudem obstát¹²⁶.

Aljoša tak je i není vyobrazením Kristovým. Jistě má i jako Mesiáš mnohé schopnosti (snad zázračná, leč nikoliv nadpřirozené), díky kterým pozitivně ovlivňuje psychiku svého okolí (např. dokáže tišit nenávist rodiny štábního kapitána Sněgirjova k Mít'ovi, jenž vysloužilého vojáka zesměšnil; svými slovy a svou přítomností léčí zármutek nad Iljušeckovou smrtí apod.). Aljoša má na rozdíl od Ježíše Krista mnohem civilnější, realističtější a méně idealizovaný charakter. Je to *člověk* chybující a omylný, zatímco

¹²⁴ Bible, 2007, s. 1145

¹²⁵ srov. tamtéž, s. 1145

¹²⁶ Závažnost Rakitinova činu zde poněkud přivádíme do extrému a hyperbolizujeme jej (Rakitinův skutek jistě není tak závažný jako ten, který vedl k ukřižování Krista). K provedení korektní komparativní analýzy obou příběhových prvků je však nutností položit oba „zločiny“ naroveň.

Ježíšovo biologické lidství je spolu s jakýmkoliv nedokonalostmi církevními dogmaty vyvraceno a popíráno. V kontextu románu můžeme každopádně za určitou alternaci Krista Aljošu označit vzhledem k jeho duchovním a duševním podobnostem.

6.3.2 Dmitrij Fjodorovič Karamazov

Dmitrij nám, ač to nemusí být na první pohled zřejmé, utváří protipól (a z jiného pohledu zase doplnění) k tomu, jak může být v románu vnímán Aljoša. Jak je již uvedeno výše, Aljošu Karamazova lze vnímat jako zosobnění „lidského“ Ježíše Krista, přičemž se v něm zrcadlí zejména jakési „psychologické“ schopnosti Spasitele.

Nepopíráme, že Mít'a Karamazov má k božské svatosti a duševní čistotě velice daleko (přihlédneme-li např. k jeho častým pijatykám a nezřízenému hýření), nicméně v něm lze najít určité trpětské aspekty vlastní Kristovi. Největší podobností těchto dvou literárních „trestanců“ je rozsah jejich podílu na zločinu/přečinu, pro který jsou souzeni. Oba jsou nevinni – Mít'a nezabil Fjodora Pavloviče, svého otce, stejně tak, jako Ježíš Kristus se nikterak neprovinil proti světským zákonům. A přes jejich nevinu byli oba souzeni a nespravedlivě potrestáni. Oba byli oběťmi lidské nenávisti.

Kromě nevinny je spojuje také to, jakým způsobem přijali svůj osud. Na příkladu obou trpětelů je vidět v různé míře smíření s jejich údělem. V případě Ježíše Nazaretského je tato vyrovnanost méně zřejmá. Vyjadřuje ji zejména neprotivením se svým vězňitelům a hubitelům, přičemž se nevzpírá, nehádá, de facto nebojuje o svůj život. Kristovo smíření s osudem jistě vychází z predikce jeho predestinace, již z mnohých evangelických veršů nejlépe vystihuje následující:

²¹Od té doby začal Ježíš ukazovat svým učedníkům, že musí jít do Jeruzaléma a mnoho trpět od starších, velekněží a zákoníků, být zabit a třetího dne vzkříšen. (Mt 16,21)¹²⁷

Ježíš si byl dle tvrzení evangelií vědom toho, že jeho osudem je stát se Vykupitelem, tj. tím, kdo vezme viny celého lidského pokolení na sebe. K takovému předurčení dospívá po svém zatčení také Dmitrij. Při rozhovoru s Aljošou ve věznicí v kapitole *Hymnus a tajemství* explicitně pronáší následující formule: „...všichni mají vinu na všech. (...) Za ně za všechny půjdu, protože někdo přece musí jít za všechny. Otce jsem nezabil, ale jít musím. Přijímám to!“¹²⁸ Dmitrij zde otevřeně (a možná až poněkud

¹²⁷ Bible, 2007, s. 1134

¹²⁸ Dostojevskij, 2009, s. 573

ostentativně) přijímá takřka „vykupitelský“ úděl a prokazuje ochotu být potrestán, ač nevinen, a přinést tak určitou oběť ve jménu vyšších principů.

Stejně jako Aljoša ovšem Dmitrij není přesným obrazem Krista (ani z pohledu výše uvedených trpitelských aspektů). Namátkou vzpomeňme jeho rozhovor s Aljošou několik dní po prohraném soudu v kapitole *Na chvíli se lež stala pravdou*. Dmitrij zde lamentuje nad tím, že je mu dozorcí tykáno, což je pro něj něco takřka neúnosného. Ve vztahu ke zmiňované kapitole *Hymnus a tajemství* zde přímo říká: „*Nejsem s to se podrobit! Chtěl jsem hymnus, a nemohu snést, když mi dozorce tyká!*“¹²⁹ Jako i jinde se zde projevuje Dmitrijova lidská nestálost, která sotva může být vlastní božskému ideálu, jež Syn Boží bezesporu představuje.

6.3.3 Fjodor Pavlovič Karamazov

O postavě otce bratrů Karamazových jsme již částečně pojednávali zejména v oddíle věnovaném podobenství o marnotratném synu. Vzhledem k charakteristickým rysům Fjodora Pavloviče se zde na něj na rozdíl od ostatních postav ale zaměřujeme poněkud jiným způsobem. Na ostatní postavy tu pohlížíme zejména z hlediska toho, jak jsou vystavěny s pomocí evangelických motivů, zatímco na postavu Fjodora Pavloviče Karamazova snáze užíváme opačný postup, jež lze shrnout následující otázkou: *Jaké evangelické motivy Fjodor Pavlovič nenaplnuje (ač by za určitých okolností mohl)?*

On je otcem bratrů Karamazových, a tak by bylo možné předpokládat, že se v románu setkáme s více otcovskými elementy z evangelií. Evangelia (jako ostatně většina biblických, a zvláště novozákonních textů) staví svůj obsah z velké části na otcovském principu, přičemž relace Otec – Syn je zde vztahována zejména mezi Boha a Ježíše Krista. Starý Karamazov je sice po vzoru Boha Otce v jistých momentech schopen projevit otcovskou lásku (zejména vůči Aljošovi a určitým způsobem i Smerďakovovi), ale ničím dalším se již s jeho vlastnostmi neshoduje. Základním charakterovým rysem Boha¹³⁰ je schopnost milosrdenství a odpuštění. Ani první, ani druhé však nelze charakteru Fjodora Pavloviče přiřknout. Jen těžko by tak mohl být zosobněním otcovského principu.

¹²⁹ Dostojevskij, 2009, s. 735

¹³⁰ Zde hovoříme o Bohu novozákonním, tj. Bohu milosrdném, který je odlišný od starozákonního Boha trestajícího.

6.3.4 Starec Zosima

O starci Zosimovi v tomto oddíle pojednáváme zdánlivě velmi stručně, jelikož to nejdůležitější, co k jeho případu lze říci, lze vztáhnout k tomu, co bylo řečeno na příkladu předešlých postav:

Starec Zosima v sobě má oproti Fjodorovi Karamazovi mnohem více vlastností vlastních Bohu, či Kristovi. On společně s Aljošou je tím pravým zosobněním křesťanských principů. Je milosrdný a schopný odpuštění, moudrý a spravedlivý. Jeho slova jsou schopna léčit a mnohým se díky němu dostalo zázraku (vzpomeňme například zázrakem se navrátilšího ženina syna, jež matka již téměř oplakávala – viz kapitolu *Věřící prosté ženy*). Oproti Fjodorovi Pavlovičovi je také bezesporu mnohem příkladnější realizací zmiňovaného otcovského principu, jenž je základem křesťanství i církve¹³¹ jako takové.

Starec Zosima se však nevyznačuje pouze duševní čistotou, neboť jeho aureola svatosti je do jisté míry jen zdánlivá. Oproti Aljošovi, v němž je popřeno jakési jeho „mesiášství“ podobné Ježíšovu ukázáním Aljošovy lidskosti, nikoliv vlastní Kristovi (o tom viz výše), se od Mesiáše starec Zosima liší predestinací. V případě Ježíše Krista není od jeho dětství zpochybňována role mesiáše, kterou příkladně vyplňoval a která dle předpovědí vyvrcholila po jeho smrti zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením. Na starce Zosimu ovšem ani zdaleka nepůsobí podobné okolnosti. Až do své dospělosti žil tak jako mnohý lidský smrtelník a hříšník. Teprve souboj, jež zmiňuje ve svém vyprávění ve třetí části kapitoly *Ze života v Pánu zesnulého řádového kněze starce Zosimy* v knize šesté analyzovaného románu, jej přivede ke změně. Na rozdíl od Ježíše Krista svůj přerod k duchovnímu absolutnu absolvuje dobrovolně. A ani jeho smrt není té Kristově nijak blízká. Pomineme-li, že Zosima umírá přirozenou smrtí, nejsou ani naplněna očekávání obyvatel města a kláštera včetně Aljoši, kteří nepochybovali, že po smrti tohoto „svatého muže“ proběhne zázrak. Místo očekávaného divu však pocítili hnilobný zápach, který se předčasně z neznámých příčin začal z těla nebožtíka linout.

¹³¹ Touto církví zde rozumíme církev obecně křesťanskou, spíše neinstitucionální, tj. tu, jejíž základy dle Evangelíí položil sám Kristus a jeho apoštolové, nikoliv jakoukoliv z jejích současných variací, jež vznikly schizmatickým štěpením.

6.4 Velký inkvizitor a jeho významy

Poema Ivana Karamazova *Velký inkvizitor*, již Dostojevský vyobrazuje ve stejnojmenné kapitole knihy páté *Pro a proti*, musí pro každého čtenáře zákonitě být prvkem neočekávaným, až šokujícím, vezmeme-li v potaz takřka „anarchistické“ myšlenky, které zde jsou prezentovány. V poemě je přítomná tak vysoká koncentrace evangelických motivů, že si nelze dovolit ji v sestavě této práce opomenout, a proto jí věnujeme alespoň následujících několik odstavců, přičemž se zaměříme na nejméně výraznější v ní obsažené motivy.

Nejintenzivnějším prvkem evangelií, který lze v poemě vysledovat velice snadno, je samotná přítomnost Ježíše Krista. Není zde ovšem nijak označen. Od začátku není nikde explicitně uvedeno jeho jméno – vystupuje zde jako „on“ (zejména pomocí tohoto zájmena je označován). Přes to není nijak těžké odhalit, že jde řeč právě o něm. Autor (ať už vezmeme v potaz toho reálného, nebo fiktivního) nám zanechává dostatek skrytých intertextových indicií, které jasně odkazují k osobě Ježíše Krista takové, jak je zaznamenána v evangeliích. Ukažme alespoň některé z nich:

Hned v úvodu Ivan Karamazov říká: „*У меня на сцене является он; правда, он ничего и не говорит в поэме, а только появляется и проходит. Пятнадцать веков уже минуло тому, как он дал обетование прийти во царствии своем...*“¹³² Zde se naráží na příslib návratu Ježíše Krista na Zemi, až nastane Poslední soud.¹³³

Krom toho ke Kristovi odkazují i přímo skutky učiněné v Seville, o nichž poema hovoří. *ON* zde vyléčí slepého a malému děvčeti pomůže vstát z mrtvých, což nás vede ke spojitosti s následujícími verši v evangeliích:

¹³² *Potom mu znovu položil ruce na oči; slepý prohlédl, byl uzdraven a viděl všecko zcela zřetelně.* (Mk 8, 25)¹³⁴

⁴¹ *Vzal ji za ruku a řekl: „Talitha kum,“ což znamená: „Děvče, pravím ti, vstaň!“* ⁴² *Tu děvče hned vstalo a chodilo; bylo jí dvanáct let. A zmocnil se jich úžas a zděšení.* (Mk 5, 41-42)¹³⁵

Samotné jádro poemy je vystavěno na argumentaci inkvizitora, v níž se odkazuje k událostem následujícím bezprostředně po Ježíšově křtu. Zapojena v textu tak jsou tři pokušení, jimž ďábel vystavil Ježíše v poušti:

¹³² Достоевский, 2018, s. 303

¹³³ srov. Bible, 2007, s. 1144

¹³⁴ tamtéž, s. 1158

¹³⁵ tamtéž, s. 1155

- 1) ³Tu přistoupil pokušitel a řekl mu: „Jsi-li Syn Boží, řekni, ať z těchto kamenů jsou chleby.“
- 2) ⁵Tu ho vezme ďábel do svatého města, postaví ho na vrcholek chrámu ⁶a řekne mu: „Jsi-li Syn Boží, vrhni se dolů; vždyť je psáno: ‚Svým andělům dá příkaz a na ruce tě vezmou, abys nenarazil nohou na kámen‘!“
- 3) ⁸Pak ho ďábel vezme na velmi vysokou horu, ukáže mu všechna království světa i jejich slávu ⁹a řekne mu: „Toto všechno ti dám, padneš-li přede mnou a budeš se mi klanět.“

(Mt 4, 3. 5-6. 8-9)¹³⁶

Veliký inkvizitor vyčítá Kristovi, že se vzepřel ďáblovým pokušením ve jménu svobody člověka, přičemž „zavrh“ jeho štěstí. Inkvizitor tak dává přednost kolektivnímu „štěstí“ před individuální svobodou. Proto se nabízí možnost ztotožnit inkvizitora s rozvíjejícím se socialismem. Právě ten totiž předkládá totiž člověku to, o čem hovoří inkvizitor: „*O, никогда, никогда без нас они не накормят себя! Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: «Лучше поработите нас, но накормите нас.»*“¹³⁷ Socialismus má přinést člověku chléb vezdejší za cenu toho, že se podrobí kolektivu – obecněji řečeno nabízí materiální dostatek pro každého, kdo se vzdá svých individuálních svobod.¹³⁸ Kristus je v tomto kontextu tím, kdo se konceptu socialismu vzepřel, když odolal Satanovu pokušení na poušti a upřednostnil existenci svobodné vůle a volby pro každého. V očích velikého inkvizitora tak pravděpodobně představuje něco přežitého, zastaralého, co musí být nahrazeno „ideálnější“ a „pravdivější“ systémem.

Obecněji inkvizitor shrnul principy výše uvedených tří pokušení na poušti do tří hesel: „*чудо, тайна, авторитет*“¹³⁹. *Zázrakem* by podle něj byla přeměna kamenů v chléb; *tajemství* toho, že je Ježíš synem Božím, by bylo odhaleno jeho pádem a záchranou anděly; *autoritu* by získal jako pán všech království světa. Mesiáš ovšem těmito pokušením odolal – odmítl zázrak, tajemství i autoritu v zájmu svobodné volby lidí, kteří se mohli sami rozhodnout, čemu budou věřit a koho budou následovat.

¹³⁶ Bible, 2007, s. 1119

¹³⁷ Достоевский, 2018, s. 310

¹³⁸ Na příkladu této poemy Ivana Karamazova tak můžeme sledovat, jak Dostojevský anticipuje nebezpečí socialismu, který sice nabízí rovnost všech lidí ve všech sociálních i ekonomických otázkách, nicméně, jak ukázala historická zkušenost v mnoha světových státech (včetně Ruska), jedná se o koncept skrývající mnohá sociální nebezpečí (zejména možnost vzniku autoritativních režimů).

¹³⁹ Достоевский, 2018, s. 314

V tomto okamžiku se dostáváme k dalšímu (možná poněkud přímočařejšímu) významu, který lze v inkvizitorově řeči nalézt. Veliký inkvizitor, starý kardinál, se zvláště ve světle principu zázraku, tajemství a autority, stává personifikací západní církve. Inkvizitor – představitel španělského katolicismu (tj. jednoho z nejčistších i nejradikálnějších forem západního, katolického křesťanství, který v Evropě v novověku působil) a jedinec zastupující španělskou inkvizici, tj. působilé mnohých zabítí a mučení domnělých heretiků – svou filipikou proti navráťivšímu se Kristovi poukazuje nevědomky na hlavní negativa římskokatolické církve. Ta se tak navzdory úmyslům Ježíše Krista odchýlila od kurzu „čisté“ apoštolské církve a rozhodla se uchýlit se k zázraku, tajemství a autoritě. Proto klade takový důraz na vyzdvihování zázraků (např. proměna mešního vína a hostie na tělo a krev Kristovo), na popírání lidství Ježíše Krista a umocňování jeho postavení jako syna Božího (o čemž svědčí i výsledky výše zmiňovaného nikajského koncilu, kde bylo Mesiášovo lidství definitivně popřeno) a na své postavení univerzální autority, která ve jménu Spasitelově má nárok řídit svět výše než jacíkoliv jiní vládcové (zde vzpomeňme např. středověké spory papežského stolce s císaři Svaté říše římské). Je to tak příkladem vlastních bludů, v nichž západní církev (zosobněná zde inkvizitorem) sebe sama utápí, stále se vzdalující prvotním křesťanským ideálům takovým, jak jsou zaznamenány v evangeliích i zbytku Nového zákona. Prostřednictvím úst velikého inkvizitora se tu pak sama sebe usvědčuje ze svých nedostatků.

Obecně vzato je inkvizitorova argumentace velmi důsledná a působivá. Přes to ji jediný nepatrný polibek zboří. Právě zmiňovaný polibek, který je *Jeho* jedinou reakcí na inkvizitorova slova, nás přivádí k dojmu, jako kdyby poema samotná byla jedním z příběhů evangelií. V nich se Ježíš setkává také s malověrnými a těmi, kteří víru ztratili. V reakci na nedostatek víry následují zpravidla Ježíšova moudrá slova, často v podobenstvích. V našem případě Ježíš sice nepromluví, přes to je jeho výpověď jasná, zřetelná, intenzivní a výmluvnější než mnoho slov.

Závěr

Tématem této bakalářské práce jsou evangelické motivy zakomponované do románu *Bratři Karamazovi* F. M. Dostojevského. V životě autora hrálo křesťanství (zejména to pravoslavné) velice důležitou roli a ovlivňovalo jej v různé intenzitě v průběhu celého jeho života. I z toho důvodu se Dostojevský stal předním představitelem duchovní prózy a také významným teologickým myslitelem 19. století. Ve svých úvahách se věnuje různým všeobecně známým a dosud aktuálním otázkám a problémům křesťanství – mimo jiné teodicei, ospravedlnění utrpení i nejpálčivější otázce všech dob: *Existuje Bůh, či nikoliv?*

Od doby největšího duchovního zvratu v Dostojevského životě v období jeho zatčení a věznění na galejích hrálo v literátově životě významnou roli Evangelium, které dostal před cestou na Sibiř darem. Právě z něho nejspíš pramení pozdější Dostojevského intenzita náboženského uvažování, již lze vysledovat i v autorově literární tvorbě.

Výše uvedenou analýzou jsme dospěli k závěru, že román Dostojevského jednoznačně má z hlediska novozákonních evangelií silný duchovní náboj, který je způsoben přítomností hojného množství evangelických motivů. Tyto intertextové odkazy k Novému Zákonu se v románu vyskytují v různém rozsahu a jsou rozličné formy a intenzity.

Na příkladech ukazujeme, že evangelické motivy postihují v tomto Dostojevského vrcholném románu každou sféru. Z hlediska kompozičního zasahují do díla zejména v podobě číselné symboliky. Kromě toho lze v románu vysledovat i použití kompozičních postupů typických pro evangelia, přičemž se setkáváme s jakýmsi „evangeliem podle Aljoši Karamazova“.

Zanalyzovány jsou také zásahy některých kompozičních celků evangelií do struktury románu. Ze všech částí evangelií se v románu nejsilněji projevují vlivy některých podobností, zejména pak podobností o pšeničném zrně, o rozsévači a o návratu marnotratného syna. Autor na osnově těchto podobností komponuje nejen postavy, ale také přímo hlavní zápletku románu, z níž je jasně citelný vliv příběhu o návratu marnotratného syna.

Prostor je věnován také některým jednotlivým postavám, v jejichž charakterové kompozici se mnohdy vyskytují podobnosti s určitými biblickými postavami. V životě

a vlastnostech Aljoši Karamazova, Rakitina, Fjodora Pavloviče Karamazova, Dmitrije Karamazova, či starce Zosimy tak nalézáme analogie s osobami evangelistů, Jidáše Iškariotského, Ježíše Krista i samotného Boha.

Na závěr praktické části této práce je zařazena také pasáž věnovaná nejsvébytnějšímu kompozičnímu celku, který lze v románu najít. Je jím poema Ivana Karamazova *Veliký Inkvizitor*. Ivanova poema, věnující se nepřímou sporu křesťanství (zejména pravoslavného) a socialismu, příp. západní a východní církve, v sobě skýtá také velké množství evangelických motivů, které jsou zde prezentovány přímo (např. argumentace spojená s trojím pokušením Ježíše na poušti) i nepřímou (např. zapojení postavy Ježíše Krista bez jeho explicitního pojmenování, přičemž je jeho identita odhalována pomocí indicií odkazujících k událostem z evangelií).

Ve většině aspektů románu analyzovaných z hlediska přítomných evangelických motivů jsou nalezeny také určité rozpory s danými biblickými jevy, které jsou s nimi spojeny. Aljoša není úplným zosobněním Ježíše Krista, Rakitin Jidáše Iškariotského, starce Zosima Boha, Fjodor Pavlovič a Dmitrij Karamazové také nejsou otcem a synem z podobenství o návratu marnotratného syna. Dostojevský si tak pohrával s obrazy zmíněných biblických postav. Zároveň však umně naznačil, že jsou nenahraditelné, neopakovatelné a ve skutečném, neideálním světě takřka nerealizovatelné s přihlédnutím k tomu, že se jedná ve většině případů o nadlidské ideály, které ve skutečném, krutém světě nejsou životaschopné. Člověk totiž není neomylný, duševně stálý a všeobecně ideální – je-li vystavován pokušení, často se v něm realizují nejen božské principy, ale také výdobytky čistě zlé.

Na úplný závěr musíme podotknout, že výše uvedená analýza není v žádném případě vyčerpávající. Dostojevského román *Bratři Karamazovi* je z pohledu rozsahu zakomponovaných evangelických motivů velice rozmanitý a bohatý a adekvátní úplný rozbor románu by vydal na samostatnou rozsáhlou monografii. Z toho důvodu se zde zaměříme zejména na nejvýraznější motivy, které mají významný dosah a které zásadně ovlivňují celkové vyznění románu v různých jeho aspektech.

Резюме

Данная бакалаврская работа посвящена евангельским мотивам в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Целью работы было выявить, в какой степени религиозные рассуждения автора повлияли на построение романа в плане содержания и композиции.

Первая, теоретическая часть работы посвящена теоретическим основаниям, необходимым для понимания как личности автора с точки зрения его духовной жизни, так и обнаруженных евангельских мотивов. Для этого в данном разделе рассматриваются духовные течения, действовавшие в России в XIX веке, Евангелия и некоторые его составные единицы (особенно Евангелия), или духовный институт старчества. Не оставлен без внимания и взгляд на личность самого автора романа, а также обобщается его духовная жизнь и отношение к православию и христианству в целом. Первая часть завершается трактатом о творческой истории анализируемого романа.

Целью второй, практической части данной бакалаврской работы является наиболее тщательный, особенно сравнительный анализ наиболее ярких евангельских мотивов, существенно влияющих на мотивацию и структуру романа. Здесь учитывалось несколько аспектов: композиционный, персонажный и др. В частности, персонажи романа анализируются применительно к Евангелиям по-разному, с использованием сопоставлений с персонажами, фигурирующими в упомянутых библейских текстах, - фигурами из притч, Иудой Искариотом, Иисусом из Назарета и самым Богом.

В конце бакалаврской работы подводятся итоги выводов, вытекающих из описанного сравнительного анализа - Евангелия явно оказали обширное влияние не только на личность и умственную и духовную жизнь самого Достоевского, но и на зарождение и развитие проанализированного произведения.

Resumé

Tato bakalářská práce je věnována evangelickým motivům v románu F. M. Dostojevského *Bratři Karamazovi*. Cílem práce bylo odhalit do jaké míry autorovo náboženské uvažování ovlivnilo z hlediska obsahu i kompozice výstavbu románu.

První, teoretická část práce je věnována teoretickým základům nutným k pochopení jak osobnosti autora z pohledu jeho duchovního života, tak nalezeným evangelickým motivům. Za tímto účelem je v této části pojednáváno o duchovních proudech působících v Rusku v 19. století, o evangeliích a některých jejich kompozičních celcích (zejména evangeliích), či o duchovním institutu starectví. Vynechán není ani náhled na osobu samotného autora románu, přičemž je shrnut zejména jeho duchovní život a vztah k pravoslaví a křesťanství obecně. První část je zakončena pojednáním o tvůrčí historii analyzovaného románu.

Cílem druhé, praktické části této bakalářské práce je co nejdůkladnější, zvláště komparativní analýza nejvýraznějších evangelických motivů, které značně ovlivňují motivickou i strukturu románu. Přihlíženo zde bylo k několika hlediskům: kompozičnímu, personálnímu apod. Zejména postavy románu práce rozebírá ve vztahu k evangeliím všestranně z různých hledisek, a to za použití srovnání s postavami vyskytujícími se ve zmiňovaných biblických textech – figurami z podobenství, Jidášem Iškariotským, Ježíšem Nazaretským i samotným Bohem.

Na závěr bakalářské práce jsou shrnuty vývody, které z popsané komparativní analýzy plynou – evangelia měla jednoznačně rozsáhlý vliv nejen na osobu a duševní i duchovní život samotného Dostojevského, ale také na vznik a rozvoj analyzovaného literárního díla.

Seznam použitých informačních zdrojů.

Použitá literatura v českém jazyce

ALLMEN, Jean-Jacques von. *Biblický slovník*. Praha: Evangelické nakladatelství, 1991. ISBN 8017-180-4. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:e3f0cb10-6f34-11e6-81ec-005056827e51>

ALLMEN, Jean-Jacques von a KALICH, nakladatelství a knihkupectví. *Biblický slovník*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:a66d1b10-80cf-11e2-b238-005056827e52>

BACHTIN, Michail Michajlovič. *Dostojevskij umělec: k poetice prózy*. Praha: Československý spisovatel, 1971. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:e0ad6b10-29d2-11e4-8e0d-005056827e51>

BENÍČEK, Josef. *Ruská spiritualita: Starci - duchovní otcové národa*. Velehrad: Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, 1993, 47 s. Hlas Velehradu, č. 2.

BENYOVSZKY, Ladislav a BRUGGER, Walter. *Filosofický slovník*. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0409-X. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:5f87bc00-8d4f-11e2-8593-005056827e52>

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona : (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad. 13. vyd., (4. opr. vyd.). Praha: Česká biblické společnost, 2007. ISBN 978-80-85810-57-8.

DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič. *Bratři Karamazovi*. Vyd. v tomto překladu 5. Voznice: Leda, 2009. ISBN 978-80-7335-208-0.

CHILANDAREC, Sáva. *Kniha o Svaté Hoře Athoské*. Praha: Matice česká, 1911.

MASARYK, T. G. *Rusko a Evropa I: studie o duchovních proudech v Rusku*. Revidované vydání. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1995. Spisy TGM. ISBN 80-901971-1-6.

MIKLÍK, Josef. *Příručka k biblické dějepřavě pro školy obecné a občanské, II: Nový zákon*. V Praze: Československá akciová tiskárna, 1925. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:a7df01f0-27db-11e6-a7c6-005056827e52>

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník, Díl 1, A-R*. Praha: Kalich, 1956. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:9bafc7f0-b56d-11e6-88f6-005056827e52>

PAROLEK, Radegast. *F.M. Dostojevskij*. Praha: Orbis, 1964. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:abb8ef00-cb9b-11e3-aec3-005056827e52>

POKORNÝ, Petr, KOČVAR, Zbyněk a MRÁZEK, Jiří. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:67c437b0-0a30-11e7-8f44-005056827e52>

SAŇKA, Antonín. *Tváří k východu: Příspěvky k poznání křesťanského východu, [Díl] I*. Brno: Brněnské tisk., 1948. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:6ec87970-17e1-11e4-8e0d-005056827e51>

SOLOV'JOV, Vladimír Sergejevič a Ladislav ZADRAŽIL. *Velký inkvizitor: nad textem F.M. Dostojevského*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000. Studie (Refugium Velehrad-Roma). ISBN 80-860-4529-3.

STIEBITZ, Ferdinand a Univerzita J.E. Purkyně v Brně. *Stručné dějiny řecké literatury: určeno pro posl. filosof. fak.* Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1967. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:11546f40-9daf-11e2-9a08-005056827e52>

ŠVANKMAJER, Milan, Václav VEBER, Zdeněk SLÁDEK a Vladislav MOULIS. *Dějiny Ruska*. 2. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996. ISBN 80-7106-216-2.

Použitá literatura v ruském jazyce

АРСЕНЬЕВ, К. К. *Энциклопедический словарь*. Том XVIII. Санкт-Петербург: издательство И. А. Ефрон, 1896.

БЛОМБЕРГ, Крейг. *Интерпретация притчей*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. Современная библеистика. ISBN 5-89647-110-6.

БОГДАНОВ, А. В. Западничество в России: история и современность. *Философия и общество*. Издательство учитель, 2008, 12(3), 160-175. ISSN 1681-4339. Dostupné také z: <https://cyberleninka.ru/article/n/zapadnichestvo-v-rossii-istoriya-i-sovremennost>

ДОСТОЕВСКИЙ, Ф. М. *Братья Карамазовы*. Москва: Э, 2018, 928 с. 100 главных книг. ISBN 978-5-699-70295-4.

ДОСТОЕВСКИЙ, Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Том 27. Дневник писателя 1881. Наука: Москва, 1984.

ДОСТОЕВСКИЙ, Ф. М., БАЗАНОВ, В. Г., ed. *Полное собрание сочинений: В 30 томах*. Т. 29. Ленинград: Наука, 1986.

ЕВГЕНЬЕВА, А. П. *Словарь русского языка: В 4-х т.* Том 1. 3. Москва: Русский язык, 1985, 696 с.

ЕВГЕНЬЕВА, А. П. *Словарь русского языка: В 4-х т.* Том 3. 3. Москва: Русский язык, 1987, 752 с.

ЗВОЗНИКОВ, А. А. Достоевский и православие: предварительные заметки. *Проблемы исторической поэтики*. 1994, 3(3), 179-191. ISSN 2411-4642. doi:10.24412/2411-4642-1994-3-179-191

ЗИГАБЕН, Евфимий. *Толкование Евангелия от Иоанна: составленное по древним святоотеческим толкованиям*. Москва: Сибирская Благовонница, 2019. ISBN 978-5-00127-089-8.

Иоанна 12: Русский синодальный перевод (Православная редакция). *Библия онлайн* [online]. [cit. 2021-11-12]. Dostupné z: <https://bibleonline.ru/bible/rst78/jhn-12/>

ЛИПИЧ, Т. И. К характеристике славянофильства. *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право*. 2008, 2(8), 151-157. ISSN 2712-746X. Dostupné také z: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-harakteristike-slavyanofilstva>

ЛОССКИЙ, Н. О. *Достоевский и его христианское миропонимание*. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953.

ЛОССКИЙ, Н. О. *История русской философии*. Пер. с англ. Москва: Советский писатель, 1991. ISBN 5-265-02255-4.

РОЗАНОВ, Василий Васильевич. *Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского: Собрание сочинений*. Москва: Республика, 1996.

РУДЕНСКАЯ, Т. В. Русское старчество как духовный феномен православия. *Вестник Оренбургского государственного университета*. 2021, 13(1), 15-20. ISSN 1814-6465.

СТЕПИН, В. С. и коллектив. *Новая философская энциклопедия в четырех томах*. Том 2. 2-е испр. и допол. изд. Москва: Мысль, 2010а. ISBN 978-5-244-01115-9.

СТЕПИН, В. С. и коллектив. *Новая философская энциклопедия в четырех томах*. Том 3. 2-е испр. и допол. изд. Москва: Мысль, 2010б. ISBN 978-5-244-01115-9.

СТЕПИН, В. С. и коллектив. *Новая философская энциклопедия в четырех томах*. Том 4. 2-е испр. и допол. изд. Москва: Мысль, 2010в. ISBN 978-2-244-01119-7.

Достоевский Ф. М - Лебедевой Е. Н., 8 ноября 1879 [online]. [cit. 2021-9-30]. Dostupné z: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/pisma-dostoevskogo/dostoevskij-m-lebedevoj-8-noyabrya-1879.htm>

Толкования на Ин. 12:24. *Толкования священного писания* [online]. Оптина Пустынь: Введенский мужской ставропигиальный монастырь Оптина Пустынь, с2010-2021 [cit. 2021-11-15]. Dostupné z: <http://bible.optina.ru/new:in:12:24>

Použitá literatura v anglickém jazyce

BURRIDGE, Richard A. *Four Gospels, One Jesus?: A Symbolic Reading*. 2. Londýn: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013. ISBN 978-0-281-07031-2.

Dostupné také z: <https://www.perlego.com/book/1469992/four-gospels-one-jesus-a-symbolic-reading-pdf>

TERRAS, Victor. *A Karamazov Companion: Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1981, 482 s. ISBN 0-299-08310-1.